

**Margarida Maria Dias Nobre**

**Dissertação  
de Mestrado em Filosofia**

***Divertissement, Fuga e Miragem*  
no pensamento de Pascal**

**Fevereiro, 2011**

**Modelo Formal de Apresentação de Teses  
e Dissertações na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**

**Nome Completo do Autor**

**Dissertação/ Trabalho de Projecto/ Relatório de Estágio  
de Mestrado em ...**

**Tese de Doutoramento em ...**

**Data (Mês, Ano)**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia (Filosofia Geral), realizada sob a orientação científica de professor doutor Mário Jorge de Carvalho.

## [DECLARAÇÕES]

Declaro que esta tese/ Dissertação /Relatório /Trabalho de Projecto é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

---

Lisboa, .... de ..... de .....

Declaro que esta Dissertação / Relatório / Trabalho de Projecto se encontra em condições de ser apreciado pelo júri a designar.

O(A) orientador(a),

---

Lisboa, .... de ..... de .....

*A J.P.*

## **AGRADECIMENTOS**

Um agradecimento especial ao orientador, Professor Mário Jorge de Carvalho, que não se rendeu e que me ajudou a não me render.

Também ao colega e amigo Hélder Telo, que tão generosamente se dispôs – em conformidade com o comportamento que sempre teve para comigo – a rever o texto, apesar do apertadíssimo tempo que lhe foi dado para o efeito.

E a todos aqueles que *intercederam* por mim.

Margarida Maria Dias Nobre

*Divertissement*, Fuga e Miragem no  
pensamento de Pascal

## ÍNDICE

<b>I Condições antropológicas fundamentais de possibilidade de <i>divertissement</i></b>	p.7
1.1 Um ente radicalmente interessado por si e à sua responsabilidade	p.7
1.2 O peso da tarefa de si	p.9
1.3 Fuga: Resistir é difícil	p.25
 <b>II Viver do pensamento de si no futuro</b>	 p.39
2.1 Estado atravessado pela ideia de um estado melhorado	p.39
2.2 <i>Repos</i> : suspensão do investimento no futuro	p.46
 <b>III <i>Divertissement</i></b>	 p.55
3.1 Objecções preliminares	p.57
3.2 Agitação	p.61
3.3 O <i>terminus ad quem</i> do <i>divertissement</i> ou da <i>distracção</i> na fuga para a frente	p.67
3.4 O “puro” <i>divertissement</i> ou a “pura” <i>distracção</i> : a prevalência da caça sobre a “presa”	p.68
3.5. A segunda modalidade de <i>divertissement</i> ou <i>distracção</i> e o <i>repos</i> no segundo sentido. <i>Divertissement</i> e miragem	p.74
 <b>Bibliografia</b>	 p.79



## I

### CONDIÇÕES ANTROPOLÓGICAS FUNDAMENTAIS DE POSSIBILIDADE DE *DIVERTISSEMENT*;

como tem de estar constituído um ente para poder estar sujeito ao *divertissement*?

#### 1.1. Um ente radicalmente interessado em si e à sua responsabilidade

Em primeiro lugar, é necessário compreender que, para um ente estar sujeito ao *divertissement*, ou ter a possibilidade de *divertissement* como possibilidade sua, tem de ter um interesse radical e absoluto por si, pelo seu acontecimento e pelo seu desfecho – um interesse que se sobreponha a todos os outros interesses ou esteja de alguma modo a presidi-los. Em segundo lugar, é também necessário, que o ente em causa tenha nas suas mãos a responsabilidade de *cuidar desse mesmo interesse*, isto é, de cuidar de si. De sorte que tem nas suas mãos a *oportunidade*, mais, a necessidade (e a necessidade de facto sempre urgente) de fazer deste ou daquele modo por se resolver, por resolver a pressão do interesse a que está sujeito e que a cada vez o pressiona e o *obriga* a ser.

##### a) Ser em relação com o interesse por si

O acontecimento deste ente depende do modo como o próprio ente se resolve, ao encaminhar num determinado sentido a pressão do interesse que o pressiona. Tem, então, de se tratar de um ente cuja realização (cujo acontecer) é sempre marcado por esta preocupação radical e absoluta, que faz que o seu próprio acontecimento esteja de cada vez preocupado com esse mesmo acontecer que é o seu, com o que será de si, com o *como* será o *que será de si*, etc.. Isto independentemente de essa preocupação se manifestar ora com isto ora com aquilo. Pois o que importa aqui é a forma mesma como, a cada vez, o ente em causa se encara e se resolve, num fenómeno constante de re-aplicação, uma vez que é incapaz de se resolver de uma vez por todas.

Neste sentido, trata-se de um ente cujo acontecimento não é apenas a manifestação de um interesse, mas antes o acontecimento mesmo da *sua* relação com o próprio interesse por si. O interesse não comanda de modo simples e directo; não se manifesta como que por lapidar; não está simplesmente impresso em cada um, pronto a ser expresso univocamente; e não se acede simplesmente ao interesse, como se ele

estivesse em algum lado e fosse claro e inequívoco; nem tão pouco se é simplesmente o resultado dele. O interesse exerce pressão e a relação que cada um tem com essa pressão (no sentido de procurar resolver-se deste ou daquele modo, ao procurar resolvê-la) é, de cada vez, o seu próprio acontecimento para si. Cada um tem e é sempre uma relação – como que uma “discussão” – com o próprio interesse por si. Como diz Pascal, “a natureza do amor-próprio e deste eu humano é só se amar a si e só se considerar a si”<sup>1</sup>; “que desregulamento de juízo não é aquele, em virtude do qual não há ninguém que se não ponha acima de todos os outros e que não ame mais o seu próprio bem e a duração da sua felicidade e da sua vida que a de todos os outros.”<sup>2</sup> Em suma, “cada um é um todo para si mesmo, pois, morto ele, o todo é morto para si”<sup>3</sup>.

#### b) O interesse por si também não é indeterminado

Não quer isto dizer que o interesse seja indeterminado. Pelo contrário, há uma pressão do interesse para cuidados determinados – que, deste modo, não são dados a escolher àquele que se preocupa consigo, antes o sujeitam a determinadas formas de preocupação. Esta preocupação consigo abre, por assim dizer, cuidados que não podem ser outros, que são o acontecimento mesmo desta preocupação – ou seja, trata-se de um ente sujeito a uma preocupação que, ao ser por si, ainda que exija decisão para ser resolvida e nisso se especifique e se personalize, está à partida orientada de determinada maneira.

Neste sentido, encontramos mais insistentemente abordados na obra de Pascal três tipos de cuidados. Estes não são simplesmente simultâneos, separados e independentes, resultam todos como que de uma mesma “explosão” do interesse por si e mantêm-se todos por força de (e em relação *com*) este *interesse* originário. De sorte que, por outro lado, também sustentam uma relação entre si. Assim, o interesse por si está sempre vinculado em primeiro lugar a um querer ser feliz: “todos os homens procuram ser felizes. Isso é sem exceção, por mais diferentes meios que empreguem. Tendem todos para esse fim. O que faz que uns vão para a guerra e outros não é esse mesmo

---

<sup>1</sup> PASCAL, B., *Œuvres complètes*, ed. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, Fr.978-100 “La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi.”

<sup>2</sup> Fr.749-456 “Quel dérèglement de jugement par lequel il n'y a personne qui ne se mette au-dessus de tout le reste du monde, et qui n'aime mieux son propre bien et la durée de son bonheur et de sa vie que celle de tout le reste du monde.”

<sup>3</sup> Fr.668-457 “Chacun est un tout à soi-même, car lui mort le tout est mort pour soi. Et de là vient que chacun croit être tout à tous. Il ne faut pas juger de la nature selon nous mais selon elle.”

desejo que está em ambos, acompanhado de diferentes opiniões. A vontade nunca faz a menor diligência senão em direção a este objecto. É o motivo de todas as acções de todos os homens, até dos que se vão enforçar.”<sup>4</sup> Em segundo lugar, o interesse por si também está vinculado a um querer ser amado: “nas vilas por onde passamos não nos preocupamos em ser estimados. Mas, quando há que se demorar algum tempo, preocupamo-nos. Quanto tempo é preciso? Um tempo proporcionado à nossa duração vã e débil.”<sup>5</sup> Em terceiro lugar, o interesse por si também está igualmente vinculado a ter um ponto de vista *genuíno* (*verdadeiro, legal, bom*): “quando se quer repreender com utilidade e mostrar a alguém que se engana, é preciso observar por que lado encara a coisa, pois ela é ordinariamente verdadeira desse lado, e reconhecer-lhe esta verdade, mas descobrir-lhe o lado por onde ela é falsa. Contentar-se-á com isso pois vê que não se enganava e que apenas lhe faltava ver todos os lados. Ora, ninguém se zanga por não ver tudo, mas ninguém quer estar enganado; e talvez isso venha de o homem naturalmente não poder ver tudo, e de naturalmente não se poder enganar dentro do lado que encara, [...]”<sup>6</sup>.

## 1.2. O peso da tarefa de si

Posto isto, é necessário compreender o modo como este ente – ao ter por si (pelo seu acontecimento e pelo seu desfecho) um interesse radical e absoluto e ao ter nas suas mãos a responsabilidade interessada de se resolver a si mesmo – se vive nessa mesma tarefa, quando esta se torna mais manifestamente presente para ele.

---

<sup>4</sup> Fr.148-425 “Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas est ce même désir qui est dans tous les deux accompagné de différentes vues. La volonté fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre.” Ver também o fr.134-169.

<sup>5</sup> Fr.31-149 “Les villes par où on passe on ne se soucie pas d'y être estimé. Mais quand on y doit demeurer un peu de temps on s'en soucie. Combien de temps faut-il? Un temps proportionné à notre durée vaine et chétive.” Ver também os frs. 120-148 e 411-400.

<sup>6</sup> Fr.701-9 “Quand on veut reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse. Il se contente de cela car il voit qu'il ne se trompait pas et qu'il y manquait seulement à voir tous les côtés. Or on ne se fâche pas de ne pas tout voir, mais on ne veut pas être trompé, et peut-être cela vient de ce que naturellement l'homme ne peut tout voir, et de ce que naturellement il ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies”. Ver também os frs. ‘98-80’ e ‘99-80 e 536’.

São enunciados por Pascal dois modos, ou estados de pensamento de si, em que se produz um tal confronto mais nítido com a tarefa de si mesmo: o primeiro advém circunstancialmente, quando se está sem ter nada para fazer, e, assim, sem nada que sirva como intermediário, como fonte de absorção, etc.: “Tédio: Nada é tão insuportável para o homem como estar em total repouso, sem paixões, sem negócios, sem divertimento, sem aplicação. Sente então o seu nada, o seu abandono, a sua insuficiência, a sua dependência, a sua impotência, o seu vazio. Imediatamente sairá do fundo da sua alma o tédio, a melancolia (*noirceur*), a tristeza, a inquietação (*chagrin*), o despeito, o desespero.”<sup>7</sup> O segundo modo ou estado de confronto com a tarefa de si é levantado pela análise e, se assim se pode dizer, por um *movimento de interesse e de amor-próprio* que se volta para si próprio, para se acompanhar e procurar compreender-se. A finalidade deste movimento é procurar uma resolução de si sólida, constituída com critério.

Ambos os estados são descritos como processos que põem em marcha um reconhecimento de si que *pesa* sobre aquele que assim se descobre. Embora de forma ainda por determinar, esse peso é sentido desde logo em resultado do próprio facto de se ser *devolvido a si próprio como tarefa* – o que traz consigo o *sentimento* da sua importância e da dificuldade em resolvê-la. Isso levanta o problema de se estar à distância da felicidade para que se tende e ainda sem solução para a tarefa resultante do interesse por si mesmo e da correspondente tendência para a felicidade.

Pascal apela constantemente para que se realize o movimento da análise. Os *pensamentos* são a tentativa de levar à realização da análise, enquanto, ao mesmo tempo, a realizam. Não está em causa só um acompanhamento teórico.<sup>8</sup> Diz-nos Alban Krailsheimer, que Pascal “usa todos os recursos estilísticos para instalar no leitor uma sensação de insegurança desesperada”<sup>9</sup>. Pascal tem a preocupação de desassossegá-lo e retirar de uma quotidianidade tranquila, que se desconhece; obriga a que cada qual olhe

---

<sup>7</sup> Fr.622-131 “Ennui. Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme, l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir.”

<sup>8</sup> Ver a este respeito os frs: 149-430 “Vós não estais no estado da vossa criação. Estando abertos estes dois estados é impossível que não os reconheçais. Segui os vossos movimentos. Observai-vos a vós próprios e vede se não encontrais os caracteres vivos destas duas naturezas. Encontrar-se-iam tantas contradições num sujeito simples?”; 427-194 “[...] Mas, em verdade, dir-lhes-ei o que disse muitas vezes, que esta negligência não é suportável. Não se trata aqui de um interesse ligeiro...”; ‘432-194 bis’; etc.

<sup>9</sup> KRAILSHEIMER, Alban, *Pascal*, tradução de Maria Manuela Pecegueiro, Lisboa, D. Quixote, 1983, p.94.

para si e procure reconhecer o seu estado, condição necessária para ter uma relação autêntica com o seu natural desejo de felicidade, bem como com a distância a que se está de o realizar.

a) O *sentimento* da tarefa como irresolúvel

São observados por Pascal vários elementos pelos quais se mostra o modo como a constituição deste ente, ao desencadear um desejo de felicidade e, com isso, ao abrir várias petições, está ao mesmo tempo impedida de as satisfazer, e, assim, de satisfazer o próprio desejo de felicidade.

As faculdades, na sua individualidade e na sua relação umas com as outras, criam nós que emaranham em si e deixam o ser humano sem critério e sem possibilidade de orientação, como se fosse uma espécie de bússola estragada. Ou seja, as próprias “ferramentas” que o ser humano tem para aceder a si e ao que o rodeia estão desarticuladas e desordenam, impedem-no de um verdadeiro conhecimento. Pascal dá-nos vários exemplos e demonstrações disso: “Imaginação. É esta parte dominante no homem, esta senhora do erro e da falsidade – tanto mais manhosa quanto não o é sempre, pois seria regra infalível de verdade se fosse infalível regra de engano. Mas, sendo ainda mais frequentemente falsa, ela não oferece qualquer marca da sua qualidade, marcando com o mesmo carácter o verdadeiro e o falso. [...]. O homem é, portanto, tão felizmente fabricado que não tem qualquer princípio justo do verdadeiro, e [tem] vários excelentes do falso. Vejamos agora quantos. Mas a mais caricata causa dos seus erros é a guerra entre os sentidos e a razão.”<sup>10</sup>

As impressões que cada um segue como evidentemente naturais e certas – e que levam a fazer de si e da sua vida isto ou aquilo – são frágeis, instáveis, têm, em última análise, *pés de barro*, com força suficiente para fazer mover, para fazer que se acredite nelas, mas sem raiz própria para resolver a vida. Há uma multiplicidade de falsas resoluções que distraem, fazem perder tempo e impedem o autoconhecimento que é

---

<sup>10</sup> Fr.44-82 “Imagination. C'est cette partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible du mensonge. Encore mais, étant le plus souvent fautive elle ne donne aucune marque de sa qualité marquant du même caractère le vrai et le faux. [...].L'homme est donc si heureusement fabriqué qu'il n'a aucun principe juste du vrai, et plusieurs excellents du faux. Voyons maintenant combien. Mais la plus plaisante cause de ses erreurs est la guerre qui est entre les sens et la raison.” Ver os frs. 44-82, 45-83, 410-413 e 621-412.

necessário. E o resultado é qualquer coisa como um caleidoscópio de evidências desencontradas, um catavento de “soluções” para a satisfação do interesse e a resolução da vida. E assim Pascal afirma: “as impressões antigas não são as únicas capazes de nos iludir (*abuser*), os encantos da novidade têm o mesmo poder. Daí vem toda a disputa entre os homens, que se censuram por seguirem as suas falsas impressões da infância ou por correrem temerariamente atrás das novas. Quem tem o meio-termo que apareça e que o prove. Não há princípio, por mais natural que possa ser, mesmo da infância, que não se faça passar por uma falsa impressão, seja da instrução, seja dos sentidos”<sup>11</sup>; “não há nada que não se faça natural. Não há natural que não se faça perder”<sup>12</sup>; “o que são os nossos princípios naturais senão os nossos princípios habituais. E nas crianças aqueles que receberam o costume de seus pais como a caça nos animais. Um costume diferente dá-nos outros princípios naturais. Isso vê-se por experiência [...]”<sup>13</sup>

Está-se, pois, numa *ignorância radical* de si e de todas as coisas e numa impossibilidade de saber o que fazer consigo e qual o caminho que se deve seguir para chegar, talvez, alguma vez a saber o que fazer consigo. E o que é característico dessa ignorância não é o apresentar-se declaradamente como tal. Ela manifesta-se na falta de fundamento das soluções adoptadas, na sua volubilidade, na forma como se sucedem e substituem umas às outras, etc.. O característico é precisamente o que se pode descrever como uma situação ambígua. Por um lado não há uma total ausência de relação com a verdade (com o saber, a questão do saber, a pretensão de saber<sup>14</sup>). Tampouco há uma total ausência de pretensão de saber, quer dizer, não há falta de evidências resolutivas. Mas acontece que essas evidências resolutivas são susceptíveis de serem radicalmente postas em causa – ou porque é problemática a sua aplicação, ou porque as evidências entram em conflito entre si (e parecem tão fortes umas como as outras), ou porque, se se for à procura do seu fundamento, não se encontra nada que resista a exame, etc.. Pascal diz-nos o seguinte: “Fraqueza. Todas as ocupações dos homens são para ter o bem, e

---

<sup>11</sup> Fr.44-82 “Les impressions anciennes ne sont pas seules capables de nous abuser, les charmes de la nouveauté ont le même pouvoir. De là vient toute la dispute des hommes qui se reprochent ou de suivre leurs fausses impressions de l'enfance, ou de courir témérairement après les nouvelles. Qui tient le juste milieu qu'il paraisse et qu'il le prouve. Il n'y a principe, quelque naturel qu'il puisse être, (qu'on ne), même depuis l'enfance, fasse passer pour une fausse impression soit de l'instruction, soit des sens.” Ver também os frs. 125-92, 126-93 e 529-105.

<sup>12</sup> Fr.630-94 “Il n'y a rien qu'on ne rende naturel. Il n'y a naturel qu'on ne fasse perdre.”

<sup>13</sup> Fr.125-92 “Qu'est-ce que nos principes naturels sinon nos principes accoutumés. Et dans les enfants ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères comme la chasse dans les animaux. Une diferente coutume en donnera d'autres principes naturels. Cela se voit par expérience [...]” Ver o fr. 26-93.

<sup>14</sup> Em especial a verdade, o saber, a questão do saber ou a pretensão de saber que são relevantes para esclarecer e orientar o interesse por si mesmo.

não saberiam ter um título para mostrar que o possuem por justiça, nem força para o possuir seguramente, pois eles só têm a fantasia dos homens. É o mesmo com a ciência. Pois a doença tira-a. Somos incapazes de verdade e de bem”<sup>15</sup>; “todas as boas máximas estão no mundo; não falta senão aplicá-las. Por exemplo, não se duvida que é preciso expor a sua vida para defender o bem público, e vários o fizeram; [...]. É necessário que haja diferenças entre os homens, isto é verdadeiro; mas estando isto concedido, eis a porta aberta não apenas à mais alta dominação, mas à mais alta tirania. É necessário relaxar um pouco o espírito, mas isto abre a porta aos maiores excessos. Que se marquem os limites. Não há limites nenhuns nas coisas. As leis querem metê-los e o espírito não o pode tolerar”<sup>16</sup>; “eis o nosso verdadeiro estado. É o que nos torna incapazes de saber certamente e de ignorar absolutamente. Vogamos num vasto meio, sempre incertos e flutuantes, empurrados de uma extremidade para outra”<sup>17</sup>; “«Não sei quem me pôs no mundo, nem o que é o mundo, nem o que sou eu próprio; estou numa ignorância terrível de todas as coisas; não sei o que é o meu corpo, o que são os meus sentidos, o que é a minha alma e esta parte mesma de mim que pensa o que digo, que reflecte sobre tudo e sobre ela própria, e não se conhece mais que ao resto».”<sup>18</sup>

b) Um monstro incompreensível: duas naturezas que se negam mutuamente num só ser

Por um lado, há um instinto no ser humano que o eleva do meio, podemos dizer, quotidiano, onde a sua vida se desenrola habitualmente, um desejo que permanece e nos mantém em tensão connosco, que contraria a falta de critério e orientação que nos conduzissem verdadeiramente e com segurança à sua satisfação. O que caracteriza este

---

<sup>15</sup> Fr.28-436 “Faiblesse. Toutes les occupations des hommes sont à avoir du bien et ils ne sauraient avoir de titre pour montrer qu'ils le possèdent par justice, car ils n'ont que la fantaisie des hommes, ni force pour le posséder sûrement. Il en est de même de la science. Car la maladie l'ôte. Nous sommes incapables et de vrai et de bien.” Ver também o fr. 76-73.

<sup>16</sup> Fr.540-380 “Toutes les bonnes maximes sont dans le monde; on ne manque qu'à les appliquer. Par exemple, on ne doute pas qu'il ne faille exposer sa vie pour défendre le bien public, et plusieurs le font; mais pour la religion point. Il est nécessaire qu'il y ait de l'inégalité parmi les hommes, cela est vrai; mais cela étant accordé voilà la porte ouverte non seulement à la plus haute domination mais à la plus haute tyrannie. Il est nécessaire de relâcher un peu l'esprit, mais cela ouvre la porte aux plus grands débordements. Qu'on en marque les limites. Il n'y a point de bornes dans les choses. Les lois en veulent mettre, et l'esprit ne peut le souffrir.” Ver os frs. 60-294, 520-375, 81-299, 86-297, 61-309, 645-312.

<sup>17</sup> Fr.199-72 “Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre.” Ver a totalidade do fragmento referido.

<sup>18</sup> Fr.427-194 “«Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même; je suis dans une ignorance terrible de, toutes choses; je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste».”

composto é a circunstância de ter que ver com qualquer coisa de *pleno e irrestrito*: uma ideia de felicidade marcar pelo selo do superlativo (e de nada menos que isso); uma ideia de verdade, marcar pela plenitude formal que lhe corresponde; e em última análise, também qualquer coisa como um superlativo como *terminus ad quem* da pressão para ser apreciado ou amado. Mas, sendo assim, essa primeira componente que liga a algo de superlativo e pleno está associada a condições concretas de execução ou preenchimento dessa tendência ou pressões que vão completamente ao arrepio do sentido em que ela se dirige ou daquilo que ela reclama. E, assim, diz-nos Pascal: “desejamos a verdade e só encontramos em nós incerteza. Procuramos a felicidade e só encontramos miséria e morte. Somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade e não somos capazes nem de certeza nem de felicidade.”<sup>19</sup>

Por outro lado, a razão, tantas vezes tomada como o caminho capaz de orientar o ser humano, não pode criar, descobrir as leis verdadeiras, os *costumes* certos. Também ela não pode ser o critério. Não é ela o que nos faz inclinar neste ou naquele sentido, e se fosse, estaríamos ainda assim perdidos e desorientados, pois, diz-nos Pascal: “a corrupção da razão vê-se por tantos costumes diferentes e extravagantes.”<sup>20</sup> A verdade é “[...] que não se vê nada de justo ou de injusto que não mude de qualidade mudando de clima [...]. Confessam que a justiça não está nesses costumes, mas que ela reside nas leis naturais comuns em todos os países. Mas a graça é tal que o capricho dos homens se diversificou tanto que não há nenhuma. O roubo, o incesto, o assassinio das crianças e dos pais, tudo teve o seu lugar entre as acções virtuosas. [...]. Há sem dúvida leis naturais, mas esta bela razão corrompida corrompeu tudo. [...]. Nada, seguindo só a razão, é justo em si, tudo balança com o tempo. O costume é toda a equidade, pela simples razão de ser aceite. É o fundamento místico da sua autoridade. Quem o reconduzir ao seu princípio aniquila-o. Nada é tão falível como essas leis que rectificam as faltas. Quem lhes obedece porque são justas, obedece à justiça que imagina, mas não à essência da lei.”<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Fr.401-437 “Nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous recherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur.” Ver também o fr. 148-425.

<sup>20</sup> Fr.600-440 “La corruption de la raison paraît par tant de différentes et extravagantes mœurs.” Ver a respeito da fraqueza da razão os frs. 821-252, 539-99, 983-276, 530-274 e 110-282.

<sup>21</sup> Fr.60-294 “[...] qu'on ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat, [...]. Ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes, mais qu'elle réside dans les lois naturelles communes en tout pays. Mais la plaisanterie est telle que le caprice des hommes s'est si bien diversifié qu'il n'y en a point. Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. [...] Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a



O “instinto e [a] razão, [são] marcas de duas naturezas”<sup>22</sup>: o instinto, que não se pode aniquilar, que é marca do que nos abre e nos põe a ser como somos, nessa relação com um interesse que não se satisfaz com nada do que se tem à mão, que é como se fosse mais velho que nós e soubesse o que nós não sabemos nem compreendemos, porque não vimos o que nos pôs a ser; e a razão corrompida, confusa, emaranhada, marca de uma natureza estragada que está impedida de actuar de acordo com o seu fim, que é o modo próprio como nós nos encontramos desde sempre, desde que nos lembramos, por nossa mão, a tentar relacionarmo-nos com esta situação em que damos connosco e que não encontramos forma de resolver satisfatoriamente.

Mediante a corrupção pela concupiscência, pela nossa mão, ou pela nossa razão confusa, corrompida, a vaidade, a moda tecem preenchimentos vãos que não resolvem o instinto, mas que são tomados como capazes de tal, como coisas boas, verdadeiras, justas, etc.. Diz-nos Pascal: “que a natureza está corrompida pela própria natureza”<sup>23</sup>; “fazendo-vos entender que a vossa natureza era semelhante à dos animais, levaram-vos a procurar o vosso bem nas concupiscências que são atributo dos animais”<sup>24</sup>; “a concupiscência tornou-se-nos natural e fez a nossa segunda natureza. Assim há duas naturezas em nós, uma boa e outra má.”<sup>25</sup>

O costume constrange o instinto e dá lugar a muitas, diferentes e contrárias naturezas; “tudo é um, tudo é diverso. Quantas naturezas na do homem! Quantas profissões! E por que acaso cada um toma de ordinário o que ouviu apreciar”<sup>26</sup>; “estando perdida a verdadeira natureza, tudo se torna sua natureza; como perdido o verdadeiro bem, tudo se torna o seu verdadeiro bem”<sup>27</sup>; “eis o estado onde os homens estão hoje. Resta-lhes um instinto impotente de felicidade da sua primeira natureza, e

---

tout corrompu. [...] Rien suivant la seule raison n'est juste de soi, tout branle avec le temps. La coutume (est) toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue. C'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramènera à son principe l'anéantit. Rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes. Qui leur obéit parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi.” Ver também os frs. 520-375 e 131-434.

<sup>22</sup> Fr.112-344 “Instinct et raison, marques de deux natures.”

<sup>23</sup> Fr.6-60 “Que la nature est corrompue, par la nature même.”

<sup>24</sup> Fr.149-430 “[...] en vous faisant entendre que votre nature était pareille à celle des bêtes et vous ont portés à chercher votre bien dans les concupiscences qui sont le partage des animaux.”

<sup>25</sup> Fr.616-660 “La concupiscence nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature. Ainsi il y a deux natures en nous, l'une bonne, l'autre mauvaise.”

<sup>26</sup> Fr.129-116 “Tout est un, tout est divers. Que de natures en celle de l'homme. Que de vacations. Et par quel hasard chacun prend d'ordinaire ce qu'il a ouï estimé.” Ver também o fr. 35-117.

<sup>27</sup> Fr.397-426 “La vraie nature étant perdue, tout devient sa nature; comme le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien.” Ver também o fr. 148-425.

estão mergulhados nas misérias da sua cegueira e da sua concupiscência que faz a sua segunda natureza.”<sup>28</sup>

Nós temos vestígios de uma natureza diferente daquela em que *habitamos*, vestígios esses que nos mantêm em tensão com um fim que as *naturezas* que têm lugar pela corrupção – e que são a nossa *habitação* – não conseguem preencher<sup>29</sup>. Já neste estado, que é o único de que nos lembramos e aquele com que nos habituámos a lidar, continuamos a deliberar sobre os meios e nunca sobre esse fim, deliberamos sobre aquilo que alimenta a nossa cegueira e não sobre o nosso estado sempre irresolúvel (isto é, a tensão em que nos encontramos para aquilo que nos achamos impedidos de alcançar deveras). E assim, distraídos e ocupados com aquilo com que habitualmente nos relacionamos e com o que a cada vez temos como importante, mantemo-nos à distância desse fim, sem no entanto poder anulá-lo, sem poder substituí-lo ou determiná-lo a ser diferente do que é e sem poder modificar a tensão que ele exerce sobre nós. É o que se expressa em fragmentos como os seguintes: “é uma coisa deplorável ver todos os homens só deliberarem sobre os meios e nunca sobre os fins. Cada um pensa em como cumprir a sua condição, mas para a escolha da condição, e da pátria, a sorte no-la dá. É uma coisa lamentável ver tantos Turcos, heréticos, infiéis, seguir o caminho dos seus pais, unicamente pela razão de cada um ter o preconceito do que é o melhor. E é o que determina cada um para cada condição, de serralheiro, soldado, etc.”<sup>30</sup>; “a coisa mais importante de toda a vida é a escolha da profissão; o acaso dispõe-no. O costume faz os pedreiros, soldados, telhadores. É um excelente telhador, diz-se. E ao falar dos soldados: são loucos, diz-se. E os outros, pelo contrário: não há nada maior que a guerra, o resto dos homens são patifes. Escolhe-se à força de ouvir louvar na infância estas profissões e desprezar todas as outras. Pois naturalmente ama-se a virtude e odeia-se a loucura; estas próprias palavras convencem-nos; só se peca na aplicação. É tão grande a força do costume que daqueles que a natureza fez apenas homens se fazem

---

<sup>28</sup> Fr.149-430 “Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature.”

<sup>29</sup> Falamos aqui de *naturezas*, no plural, para exprimir o desencontro que é próprio da segunda natureza (aquela que se acha em conflito com a primeira). O desencontro descrito por Pascal é duplo: por um lado aquele que há entre aquilo que se designa como duas naturezas; por outro lado, aquele que tem que ver com o facto de a segunda natureza estar constituída de tal modo que está, por assim dizer, *desavinda* consigo mesma.

<sup>30</sup> Fr.193-98 “C'est une chose déplorable de voir tous les hommes ne délibérer que des moyens et point de la fin. Chacun songe comment il s'acquittera de sa condition, mais pour le choix de la condition, et de la patrie le sort nous le donne. C'est une chose pitoyable de voir tant de Turcs, d'hérétiques, d'infidèles, suivre le train de leurs pères, par cette seule raison qu'ils ont été prévenus chacun que c'est le meilleur et c'est ce qui détermine chacun à chaque condition de serrurier, soldat, etc.”

todas as condições dos homens. Pois há países onde são todos pedreiros, outros onde são todos soldados, etc.. Seguramente a natureza não é tão uniforme; é o costume que faz isto, pois ele constrange a natureza, e às vezes a natureza domina-o e conserva o homem no seu instinto, apesar de todo o costume, bom ou mau.”<sup>31</sup>

Constituído no cruzamento dos dois padrões correspondentes àquilo que Pascal designa como duas naturezas, o ser humano está moldado de raiz pela não-correspondência que há entre eles, como se a sua condição fosse a de uma *impossible espargata*. Por isso, o ser humano está puxado por duas forças de direcções diferentes e contrárias. Diz-nos Pascal: “pois não é mais claro que o dia que sentimos em nós próprios os caracteres indeléveis da excelência e não é também verdade que experimentamos a toda a hora os efeitos da nossa deplorável condição. Que nos grita então este caos e esta confusão monstruosa senão a verdade destes dois estados, com uma voz tão poderosa que é impossível resistir?”<sup>32</sup>; “as grandezas e as misérias do homem são de tal modo visíveis que é preciso necessariamente [...] que haja algum grande princípio de grandeza no homem e que haja um grande princípio de miséria. [...] Vós não estais no estado da vossa criação. Estando abertos estes dois estados é impossível que não os reconheçais. Segui os vossos movimentos. Observai-vos a vós próprios e vede se não encontrais os caracteres vivos destas duas naturezas. Encontrar-se-iam tantas contradições num sujeito simples?”<sup>33</sup>

A este respeito, importa observar que tal descrição sobre a coincidência e conflito entre as duas naturezas, mesmo que seja formulada em referência à ideia de queda e fazendo apelo à ideia de queda como princípio etiológico de coexistência em

---

<sup>31</sup> Fr.634-97 “La chose la plus importante à toute la vie est le choix du métier, le hasard en dispose. La coutume fait les maçons, soldats, couvreurs. C'est un excellent couvreur, dit-on, et en parlant des soldats: ils sont bien fous, dit-on, et les autres au contraire : il n'y a rien de grand que la guerre, le reste des hommes sont des coquins. A force d'ouïr louer en l'enfance ces métiers et mépriser tous les autres on choisit. Car naturellement on aime la vertu et on hait la folie; ces mots mêmes décideront; on ne pêche qu'en l'application. Tant est grande la force de la coutume que de ceux que la nature n'a fait qu'hommes on fait toutes les conditions des hommes. Car des pays sont tout de maçons, d'autres tout de soldats, etc. Sans doute que la nature n'est pas si uniforme; c'est la coutume qui fait donc cela, car elle contraint la nature, et quelquefois la nature la surmonte et retient l'homme dans son instinct malgré toute coutume bonne ou mauvaise.”

<sup>32</sup> Fr.208-435 “Car n'est-il pas plus clair que le jour que nous sentons en nous-mêmes des caractères ineffaçables d'excellence et n'est-il pas aussi véritable que nous éprouvons à toute heure les effets de notre déplorable condition. Que nous crie donc ce chaos et cette confusion monstrueuse sinon la vérité de ces deux états avec une voix si puissante qu'il est impossible de résister?”

<sup>33</sup> Fr.149-430 “Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles qu'il faut nécessairement [...] qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme et qu' il y a un grand principe de misère. [...] Vous n'êtes pas dans l'état de votre création. Ces deux états étant ouverts il est impossible que vous ne les reconnaissiez pas. Suivez vos mouvements. Observez-vous vous-même et voyez si vous n'y trouverez pas les caractères vivants de ces deux natures. Tant de contradictions se trouveraient-elles dans un sujet simple?”

nós de elementos tão vincada e flagrantemente contrários uns aos outros, não constitui de modo nenhum uma expressão da ideia de queda e, em certo sentido, é completamente independente dela. Quando Pascal fala das duas naturezas, aquilo que pretende apresentar é, se assim se pode dizer, uma descrição *imane*nte da nossa própria constituição e do facto de haver nela elementos completamente *desproporcionados* (colossalmente desproporcionados) em relação às características fácticas de forma como nós somos. Ou, mais precisamente (e é esse o ponto que aqui importa vincar), quando Pascal fala de duas naturezas, o que, antes de mais, pretende pôr em foco é a forma como há em nós um extraordinário *sobredimensionamento* daquilo para que tendemos nessa não-indiferença a nós mesmos (o extraordinário *sobredimensionamento* do que se pede em nós e daquilo que, por vezes, até temos a ilusão de conseguir atingir) em relação a tudo quanto, estando constituídos como estamos, a natureza desta nossa constituição “fáctica” nos permite alcançar.

A infelicidade do ser humano vem desse confronto que faz dele um monstro, mas não vem só desse confronto que o “estraçalha” e o impede de ser uma criatura normal. Sucede antes que a sua infelicidade vem principalmente da distância e diferença entre as duas naturezas que o constituem. Ele tem um desejo de ser feliz que não se pode confundir com os desejos da concupiscência, que é um desejo de beatitude, e não tem à mão senão modos de satisfação derivados da corrupção e que ficam a “anos luz” da satisfação desse desejo. Pascal argumenta: “não é então claro como o dia que a condição do homem é dupla. Porque enfim, se o homem nunca tivesse sido corrompido gozaria na sua inocência e com segurança da verdade e da felicidade. E se o homem só tivesse sido corrompido não teria ideia nenhuma nem da verdade nem da beatitude. Mas, infelizes que somos, e mais do que se não tivéssemos nada de grandeza na nossa condição, temos uma ideia de felicidade e não podemos lá chegar. Sentimos uma imagem da verdade e só temos a mentira. Incapazes de ignorar absolutamente e de saber certamente, tão manifesto é que estivemos num grau de perfeição de que estamos infelizmente decaídos”<sup>34</sup>; “que é que então nos grita esta avidez e esta impotência senão que houve outrora no homem uma verdadeira felicidade, de que só lhe resta agora a

---

<sup>34</sup> Fr.131-434“(N'est-il donc pas clair comme le jour que la condition de l'homme est double.") Car enfin si l'homme n'avait jamais été corrompu il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu il n'aurait aucune idée ni de la vérité, ni de la béatitude. Mais malheureux que nous sommes et plus que s'il n'y avait point de grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur et nous ne pouvons y arriver. Nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge. Incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déçus.”

marca e o traço vazio e que ele tenta inutilmente encher com tudo o que o rodeia, procurando nas coisas ausentes o socorro que não obtém das presentes, mas de que são todas incapazes, [...]”<sup>35</sup>; “o que será então o homem? Será igual a Deus ou aos animais? Que distância medonha! Que seremos nós então? Quem não vê por tudo isto que o homem está perdido, que tombou do seu lugar, que o procura com inquietude, que não o pode tornar a encontrar. E quem o mandará então para lá? Os maiores homens não o puderam.”<sup>36</sup>

O ser humano pode ocultar-se enquanto tensão entre dois estados, justamente, devido à força de ambos, de tal modo que há razão para reconhecer um e para reconhecer o outro, e, por isso, há dificuldade em reconhecer os dois. O nosso estado é atravessado por duas naturezas, e, por isso, está como que “estraçalhado” entre elas, mas de tal forma que elas não se confundem nem se misturam, antes se negam mutuamente.

Ao enchemo-nos com as coisas que estão ao nosso alcance, não podemos satisfazer o nosso desejo. Antes o contrariamos. Mas, por outro lado, porque facticamente somos como somos, estamos obrigados a isso que não tem de modo nenhum a dimensão e natureza do que, em correspondência à “primeira natureza”, está como que pedido – exigido – na própria forma como somos. É com isso (quer dizer: com algo totalmente inadequado) que “preenchemos” – quer dizer: *não preenchemos* e tentamos satisfazer (para dizer na verdade: não satisfazemos) a petição, a exigência ou o anseio que há em nós. Quer dizer, isso que encontramos não nos pode resolver de uma vez por todas, pois é sempre desajustado, devolve-nos sempre à falta que sentimos ou à nossa infelicidade e obriga-nos sempre a procurar novas formas (na verdade igualmente desajustadas e impróprias) de tentar resolver essa tensão. A complexidade da compartição por duas componentes desencontradas e em conflito, tão irredutíveis uma quanto a outra, traduz-se em qualquer coisa como a *impossibilidade de qualquer uma delas prevalecer sobre a outra*, de tal modo que, em certo sentido, *cada* uma ao mesmo tempo *vence* e é *vencida pela outra*, como se na partida de xadrez da vida humana, em

---

<sup>35</sup> Fr.148-425 “Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, [...]”

<sup>36</sup> Fr.430-431 “Que deviendra donc l'homme? Sera-t-il égal à Dieu ou aux bêtes? Quelle effroyable distance! Que seronsnous donc? Qui ne voit par tout cela que l'homme est égaré, qu'il est tombé de sa place, qu'il la cherche avec inquiétude, qu'il ne la peut plus retrouver. Et qui l'y adressera donc? Les plus grands hommes ne l'ont pu.” Ver também os frs. 121-418 e 629-417.

última análise, *os dois contendores dissessem xeque-mate um ao outro*. Pelo que, diz-nos Pascal: “a natureza do homem considera-se de duas maneiras, uma segundo o fim, e então é grande e incomparável; outra segundo a multidão, [...] e então o homem é abjecto e vil. E eis as duas vias que fazem julgar diversamente e que tanto fazem os filósofos disputar. Porque um nega a suposição do outro. Um diz: não nasceu para este fim, porque todas as suas acções o repugnam, outro diz: ele afasta-se do fim quando faz essas acções baixas”<sup>37</sup>; “se se gaba eu humilho-o. Se se humilha eu gabo-o. E contradigo-o sempre. Até que compreenda que é um monstro incompreensível.”<sup>38</sup>

O ser humano revela-se a si próprio como um *monstro incompreensível*, não pode alcançar aquilo a que está constitutivamente dirigido. E não é directamente evidente como poderá relacionar-se consigo e com o que o rodeia, se o seu modo de ser é o da estranha partida de xadrez de que se falou. Para maior aberração, contraria toda a incerteza e monstrosidade, ao ser inserido, pelo costume, em modos específicos de encarar (de encarar o mundo, o que o rodeia e o que ele é para si próprio). O ser humano habitua-se e julga dominar o que não conhece. Pode até saber que é um mistério para si próprio, mas o seu modo de se encarar está determinado. Pensa que sabe o que tem a fazer enquanto dura a sua vida, o que está na sua mão fazer – e, estranhamente, não se chega a produzir nenhuma relação aguda, nenhum cruzamento disso com o facto de ele ser um mistério para si próprio. Por outras palavras, a estranheza da condição do ser humano, tal como é descrita por Pascal, não residirá apenas na própria composição desencontrada que se descreve. Passa também pelo facto de essa composição desencontrada (a extraordinária “espargata” de sobredimensionamento – o

---

<sup>37</sup> Fr.127-415 “La nature de l'homme se considère en deux manières, l'une selon la fin, et alors il est grand et incomparable; l'autre selon la multitude, [...] et alors l'homme est abject et vil. Et voilà les deux voies qui en font juger diversement et qui font tant disputer les philosophes. Car l'un nie la supposition de l'autre. L'un dit : il n'est point né à cette fin, car toutes ses actions y répugnent, l'autre dit : il s'éloigne de la fin quand il fait ces basses actions.”

<sup>38</sup> Fr.130-420 “S'il se vante je l'abaisse. S'il s'abaisse je le vante. Et le contredis toujours. Jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible.” Ver também o fr. 405-421. Assinala-se, entre parêntesis, a complexidade das noções da grandeza e da miséria tal como são usadas por Pascal. Em certo sentido, pode dizer-se que a grandeza corresponde a uma das naturezas e a miséria corresponde a outra. Mas isso é assim apenas se nos reportamos ao modelo etiológico que refere o momento da grandeza e o momento da miséria e os considera em isolamento um em relação ao outro. Porém, se considerarmos que é que Pascal descreve quando fala da situação *pro statu isto* e compreende a grandeza e a miséria como traços da condição mista, desencontrada, que é a nossa, então o que surge é algo diferente. A grandeza é a grandeza da miséria – de uma miséria que é decisivamente co-constituída por grandeza – isto é, por ser miséria de grandeza e que não seria miséria – e a miséria que é – sem a grandeza. Aquilo que se nos desenha neste momento central da antropologia de Pascal é como que uma redescoberta do μεταξύ de que fala Platão, designadamente no Banquete no discurso de Sócrates/Diotima. Cf. “Do Belo como constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima”; “in”, Revista Filosófica de Coimbra, 38 (2010) 369-468.

extraordinário “*avanço*” da primeira natureza e o extraordinário *atraso* ou a extraordinária *prisão* da segunda) estar como amortizada e disfarçada por fenómenos que permitem que a condição humana, constituída como se referiu, possa viver-se a si mesma como algo em que não se faz sentir nada desse extraordinário desequilíbrio.

Mas aqui importa ter presente a peculiar natureza dos fenómenos em causa. Poderia haver qualquer coisa como um “véu” que pura e simplesmente fizesse perder o rasto do desequilíbrio em causa, apagando por completo qualquer relação com ele. Mas o que Pascal descreve é de uma outra índole. Trata-se de fenómenos de perda de perspectiva, sim, que envolvem um decisivo elemento de “adormecimento”, mas que, por outro lado, têm também qualquer coisa de uma *fuga* – que, enquanto *fuga*, mantém pelo menos uma confusa relação com aquilo de que foge.

Toda a agonia é recusada, o ser humano prefere saltar de tentativa em tentativa cegamente e sem investigar a sua situação, pois “o homem não sabe em que ordem colocar-se, está visivelmente perdido e tombado do seu verdadeiro lugar sem o poder reencontrar. Procura-o por toda a parte com inquietude e sem sucesso, em trevas impenetráveis.”<sup>39</sup> Pelo instinto somos elevados, pela experiência descobrimo-nos alojados numa *morada* em que sentimos perpetuamente o desconforto de uma *habitação* imprópria, inadequada, que não é par do nosso desejo, nem nos permite alcançá-lo; “duas coisas instruem o homem sobre a sua natureza: o instinto e a experiência.”<sup>40</sup>

Porém, a própria fuga e a infelicidade da condição que ela trai (a infelicidade do nosso estado miserável) é também um vestígio, notícia de um estado e de uma natureza diferentes. O que se pode ler nos seguintes fragmentos: “todas estas mesmas misérias provam a sua grandeza. São as misérias de um grande senhor. Misérias de um rei deposto”<sup>41</sup>; “apesar da visão de todas as nossas misérias que nos tocam, que nos agarram pela garganta, temos um instinto, que não podemos reprimir, que nos eleva”<sup>42</sup>, “este desejo foi-nos deixado tanto para nos punir como para nos fazer sentir de onde estamos caídos.”<sup>43</sup> Assim, ao rejeitar o seu estado infeliz, a sua frustração, porque isso

---

<sup>39</sup> Fr.400-427 “L'homme ne sait à quel rang se mettre, il est visiblement égaré et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impenetrables.”

<sup>40</sup> Fr.128-396 “Deux choses instruisent l'homme de toute sa nature : l'instinct et l'expérience.”

<sup>41</sup> Fr.116-398 “Toutes ces misères-là même prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur. Misères d'un roi dépossédé.” Ver o fr. 117-409.

<sup>42</sup> Fr.633-411 “Malgré la vue de toutes nos misères qui nous touchent, qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer qui nous élève.”

<sup>43</sup> Fr.401-437 “Ce désir nous est laissé tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés.”

lhe pesa e lhe dói, está também a recusar conhecer-se e a distanciar-se da sua grandeza, da sua talvez possível verdadeira felicidade.

O ser humano não quer conhecer-se, não quer investigar-se, quer ser feliz já, não aguenta não sê-lo, e, assim, procura tirar da sua vista a distância a que está da sua verdadeira felicidade. É esse o sentido da procura de consolação nesta segunda natureza (em que se descobre e que só sabe trazer-lhe felicidade) por via de *mecanismos de auto-decepção, de distração*, etc.. E assim, diz-nos Pascal: “Contrariedades. Depois de ter mostrado a baixeza e a grandeza do homem. Que o homem agora estime o seu preço. Que se ame, porque há nele uma natureza capaz de bem; mas que não ame por isso as baixezas que estão nela. Que se despreze, porque esta capacidade está vazia; mas que não despreze por isso esta capacidade natural. Que se odeie, que se ame: tem em si a capacidade de conhecer a verdade e de ser feliz; mas não tem nenhuma verdade constante ou satisfatória. Eu quereria portanto levar o homem a desejar encontrá-la, a estar pronto e desembaraçado das paixões, para a seguir onde a encontrará, sabendo quanto o seu conhecimento está obscurecido pelas paixões; eu quereria muito que ele odiasse em si a concupiscência que o determina por si própria, a fim de que ela nunca o cegasse para fazer a sua escolha e que ela não o detivesse nunca quando ele tivesse escolhido.”<sup>44</sup>

Jean Brun chama a atenção para o facto de já Montaigne utilizar a expressão “monstro” nos seus *Ensaíos*, que então não será original em Pascal. Ao falar do relativismo próprio desta época, que se tornou particularmente agudo com o conhecimento de outros povos, de costumes e ideias radicalmente diferentes e muitas vezes contrárias, com as novas descobertas científicas que revolucionaram o pensamento e com as querelas que punham em questão as crenças religiosas, ao mesmo tempo que impediam o sentimento de segurança e univocidade, Jean Brun diz-nos sobre Montaigne: “(...)o espírito curioso de Montaigne leva-o a ver nesta pluralidade de que os homens são incapazes de fazer a síntese, nesta diversidade que sacode as

---

<sup>44</sup> Fr.119-423 “Contrariétés. Après avoir montré la bassesse et la grandeur de l'homme. Que l'homme maintenant s'estime son prix. Qu'il s'aime, car il y a en lui une nature capable de bien; mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise, parce que cette capacité est vide; mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle. Qu'il se haïsse, qu'il s'aime: il a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux; mais il n'a point de vérité, ou constante, ou satisfaisante. Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver, à être prêt et dégagé des passions, pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions; je voudrais bien qu'il haït en soi la concupiscence qui le détermine d'elle-même, afin qu'elle ne l'aveuglât point pour faire son choix, et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi.”



consciências em todos os sentidos, uma riqueza que vale a pena ser estudada. É a razão pela qual, depois de ter constatado: «Não vi monstro e milagre no mundo mais claro que eu próprio», Montaigne se dedica a descrever esse «monstro» fascinante e a observar as suas metamorfoses, até mesmo na sua própria incoerência. É por isso que declara: «Não descrevo o ser, descrevo a sua passagem».<sup>45</sup>

Porém, ao comparar a noção de *monstro* em Pascal e em Montaigne Brun, faz questão de precisar: “(...) o monstro era para ele [Montaigne] o que era conveniente mostrar de forma a sublinhar o seu carácter excepcionalmente único. Para Pascal, o monstro reenvia para o disforme e para o mal e, neste sentido, o homem é monstruoso. Mas esta monstruosidade está estreitamente misturada com o que existe de divino no homem (...)”<sup>46</sup>. Importa agora referir que, se não estamos em condições de acompanhar a noção de *monstro* em Montaigne, parece-nos que, tal como Brun a descreve, a noção de monstro perde a força que nela procurámos pôr em relevo. Não está em causa que o ser humano seja um monstro que também é marcado pelo bem e pelo divino; o ser humano é antes marcado por duas naturezas que o atravessam e que lutam nele e com ele, que não o deixam ser nem uma coisa nem outra. Tudo isto de tal modo que deste cruzamento não resulta a contemplação do seu carácter excepcionalmente único, de que talvez nos pudéssemos orgulhar e que pudesse constituir, de todo o modo, um motivo de curiosidade ou de fascínio. No caso de Pascal, trata-se justamente do contrário. Pois trata-se do *constitutivo desassossego* e da *constitutiva inquietação* de uma criatura *indeterminada, como que rasgada na sua relação consigo mesma*, posta à distância de qualquer resolução das tensões que a perpassam e do próprio *bem de si*.

#### c) O âmbito universal da petição e da insatisfação que dela decorre

Quanto mais se conhece, mais o ser humano fica perante o facto de ele mesmo ser o impulsionador dos obstáculos na própria tentativa de resolução da tensão do interesse. A questão não tem que ver apenas com impedimentos externos. Se olharmos bem para nós, reconhecemos que há pressão e uma tensão para que nos resolvamos, que o nosso acontecimento é o resultado dessa petição que pressiona e, ao mesmo tempo, que pelo modo como nos achamos constituídos, somos incapazes de resolver

---

<sup>45</sup> BRUN, Jean, *Introdução à Filosofia de Pascal*, trad. de Fernanda Soares, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1992, p.31.

<sup>46</sup> *Ibidem*; p.79.

satisfatoriamente essa tensão. O ser humano está, assim, pelo menos aparentemente, impedido por si mesmo de chegar àquilo que está pedido nele. Há como que uma atrofia em relação aos meios de que dispõe. Mas essa “atrofia” radica no sobredimensionamento do próprio ser humano (da “primeira natureza”). É, se assim se pode dizer, *inerente*. E isso gera, para o ser humano, um obscurecimento quanto ao modo de se cumprir. O seu acontecimento fica envolvido numa nebulosidade que não o deixa perceber o que fazer consigo e que o deixa no desassossego – um desassossego que é tão absoluto e radical quanto o seu interesse e, tanto mais agudo, quanto mais um ser humano está devolvido a si mesmo e posto em confronto consigo mesmo.

Não se trata, portanto, da mera frustração de um plano. A força da petição está, justamente, em ser o que abre o acontecimento deste ente. O problema está no facto de ser a própria radicalidade que está posta pela petição da “primeira natureza” que abre sofrimento por incumprimento. Da mesma forma que é também essa extraordinária petição que gera a tendência para a fuga e para a distração. Se fosse fácil de suportar a frustração em causa, não havia lugar para o divertimento. O ser humano está impedido disso mesmo que se acha pedido em si, no mais próprio de si (nisso mesmo que o constitui e que o põe a ser), e o ente que assim se vive não pode, por isso, deixar de sofrer profundamente, de forma global, com a sua própria constituição, num sofrimento que tudo abarca. Ele é o próprio lugar de tensão e aquilo que tem de resolver-se ao ser esse lugar, sem poder anular o seu interesse por si. Pois este mesmo interesse (o interesse “*sobredimensionado*”) *é que o constitui – o que o abre ao que é – e*, ao mesmo tempo, também é o que lhe impõe a *frustração “transcendental”* que daí decorre e o impulso para fugir desta frustração e viver de tal forma que não se “encontre” com ela. Se o ser humano fosse feliz, não precisaria distrair-se de pensar em si e no seu estado; mas, como não o é e procura desesperadamente sê-lo, tenta fazer de tudo e das mais variadas coisas a sua felicidade, sem contudo poder encontrá-la por intermédio do que quer que seja.

Ainda que isso possa ser menos acompanhado por aquele que está em fuga, é de notar que, quando é devolvido a si, ele se descobre tomado por desassossego, sem conseguir atribuir ao que quer que seja, a qualquer causa externa, esse estado de si (ou esse peso que ele se torna para si próprio). Por uma questão de interesse, nós temos de saber como temos de fazer connosco, não nos podemos alhear completamente de nós mesmos. Há, se assim pode dizer, um *quantum mínimo de saber de si, de perspectiva sobre si mesmo, de reconhecimento de si*. Mas, por outro lado, também por causa do

interesse e da pressão que ele gera, o ser humano tende a voltar-se para a procura de *tudo o resto* e a fugir a um frente-a-frente consigo. Estar frente-a-frente consigo, a sós consigo, perante si, é perturbador, não porque se encontra aí um algo que se teme ou um conteúdo assustador, mas antes porque o ser humano não sabe realmente como se *deter em si*, como *estudar-se*, como *procurar resolver-se*. O inquietante é que não há propriamente conteúdo, algo a ser trabalhado. O inquietante é o próprio *vazio*. Quer dizer, o que se teme é um *não haver propriamente nada em que se deter*, um não saber realmente nada sobre si e como tratar de si. É isso que perturba. Pelo contrário, enquanto se acha ocupado com algo de externo, o ser humano está *identificado com*, é para si *alguma coisa*, fica distraído desse mistério que ele é para si próprio e que desassossega. Assim, Pascal diz-nos: “[...] acreditava vir a encontrar o mesmo número de companheiros no estudo do homem, que é o estudo verdadeiro que lhe é próprio. Enganei-me. Tem ainda menos quem o estude do que a geometria. É só por falta de saber estudar isso que se procura o resto. Mas não será porque não se tem ainda a ciência que o homem deve ter, e porque é preferível para ele ignorar-se para ser feliz?”<sup>47</sup>

### 1.3. Fuga: a dificuldade da resistência

Falou-se de *fuga*. Ora, é necessário tentar compreender um pouco melhor como é que um ente pode chegar a estabelecer a partir de si uma tendência natural para a fuga, para a abertura de possibilidades de si que levantem o peso que representa para si próprio, isto é, para a abertura de possibilidades que permitem a própria suspensão de si no seu próprio acontecimento. Como se acentuou, trata-se de um ente *com interesse por si, dedicado a si*. E a questão está em saber como é que um ente assim constituído pode fugir de si, não olhar para si, etc.

A impossibilidade de suspender directamente o interesse e a dificuldade em resistir à frustração do interesse leva a que, no modo *como se resolve*, este ente – pela própria pressão que o interesse exerce para que se resolva e que não fica suspensa pela impossibilidade de que se falou – *se volte para fora de si e tente resolver-se no exterior*. Deste modo, resolve a pressão do interesse. O que é também, de certo modo, resolver-se

---

<sup>47</sup> Fr.687-144 “(...) j’ai cru trouver au moins bien des compagnons en l’étude de l’homme et que c’est la vraie étude qui lui est propre. J’ai été trompé. Il y en a encore moins qui l’étudient que la géométrie. Ce n’est que manque de savoir étudier cela qu’on cherche le reste. Mais n’est-ce pas que ce n’est pas encore là la science que l’homme doit avoir, et qu’il lui est meilleur de s’ignorer pour être heureux.”

– ainda que no *instante* e só aparentemente. Pois está para si próprio *como que resolvido* e, nesse momento, protegido pela ilusão de uma resolução, que o impede de sofrer. A pressão do interesse é passível de ser resolvida no imediato, mesmo que só aparentemente e de tal modo que, na verdade, o interesse fica por resolver.

Para que isto ocorra, tem de permanecer *um movimento de interesse e de amor-próprio*. Não está, pois, em causa, uma anulação deste. Como se disse, ele é constitutivo, e, por isso, não pode ser anulado. A fuga não poderá implicar um aniquilamento do interesse, o ser humano não se pode enganar a si próprio neste ponto. Ele é ao querer ser feliz – e tem-se para si próprio desse modo. A fuga só pode ocorrer *no quadro do interesse e no modo do interesse*. Para que ocorra, é preciso justamente que pareça corresponder ao próprio interesse. E isto quer dizer várias coisas. Quer dizer, por um lado, que a relação com o interesse, sem se perder, e sem deixar de ser aquela que é, pode perder a sua acuidade. No quadro dessa perda de acuidade, torna-se menos nítido para que é que o interesse tende – e o *terminus ad quem* do interesse (ou a satisfação do interesse) é confundido com as possibilidades externas. De sorte que o preenchimento com essas possibilidades e a absorção nesse preenchimento aparecem como a resolução desse mesmo interesse com que na verdade não têm *qualquer proporção*.

A constituição deste ente tem, pois, de estar posta de tal modo que no seu próprio acontecimento se permita a criação de “margens de manobra” que o desviem da “frustração transcendental” para que Pascal aponta. O que implicará, necessariamente, uma *resolução* torcida do interesse de cada um por si. Pascal descreve esta modificação, chamando a atenção para a forma como ela corresponde a uma peculiar componente da “segunda natureza”. Um ente poderia estar constituído com as duas naturezas que refere mas em *aguda* relação consigo mesmo e com o conflito inscrito na sua própria constituição. Mas a segunda natureza também pode estar constituída de tal modo que comporta uma componente como que de “*toldamento*”, de *falta de transparência*, de *ilusão* ou *confusão*. O que caracteriza um ente assim constituído é que, por um lado, ele não deixa de ter a constituição que tem, mas, por outro lado, não vê bem que é que é propriamente o quê. Um ente assim constituído pode (sem saber bem porquê) rejeitar, como insuficientes, “mundos e fundos” que a “primeira natureza” apequena – e, ao mesmo tempo, também é capaz de se entreter com  *muito menos*, com uma *bagatela* (como se a bagatela fosse suficiente para preencher o seu interesse por si).

## a) Fragilidades naturais

Por um princípio de interesse, de modo geral, se não há forte razão para um ser humano se voltar para o difícil, segue-se naturalmente que se moverá em direcção ao mais fácil. Deste modo, também não há tendência para uma análise de si. Por um lado, não há nada que a imponha imediatamente, reina até uma sugestão de evidência a seu respeito: a respeito do si e a respeito do que está em causa em si. Por outro lado, como vimos, a análise significaria voltar-se para o difícil. Se, quanto mais se conhece e entra em confronto consigo, mais difícil é levar o peso que é para si próprio, o ser humano foge a olhar para si. Justamente, se não conhece o seu estado, não está na sua constituição ir ao encontro de conhecê-lo (ou de conhecer-se). Pois isso não lhe traz, à partida, a felicidade que sempre procura – e, pelo contrário, até dá indícios de a diminuir ou pôr em causa. Para que se direccionasse neste sentido, era preciso ter uma inclinação para o difícil. Tal implicaria ter criado desde sempre a capacidade de resistir à pressão do seu interesse pelo fácil, pela sua comodidade – capacidade que ele só pode começar a criar com razão quando começa a “desconfiar” de si ou do estado em que se encontra relativamente a si. Ou seja, seria do nosso interesse resistir, desconfiar, conhecermo-nos. Mas como não nos conhecemos desde logo, e devido à tendência para o fácil, para o que dá comprazimento, não seria natural procurarmos o caminho difícil sem aí ver vantagem ou necessidade.

O ser humano quer ser feliz e quer sê-lo *já*; logo, não procura o que o inquieta, se para isso não há razão forte e evidente; e assim também não o faz, se o estudo de si próprio não traz felicidade imediata e aparece como imediatamente desnecessário, sem utilidade. Além disso, se acrescenta ainda infelicidade, é, naturalmente, de pôr de lado. Assim, o modo como o ser humano habitualmente se resolve passa por voltar-se para fora de si e associar-se ao que só aparentemente o resolve, mas que imediatamente o consola ou produz, na falta de acuidade de que se falou, a impressão de o preencher (de satisfazer – ir satisfazendo – o interesse). É isso que se encontra formulado, por exemplo, nos seguintes fragmentos: “estamos cheios de coisas que nos atiram para fora (*au-dehors*). O nosso instinto faz-nos sentir que é preciso procurar a nossa felicidade fora de nós. As nossas paixões desenvolvem-se para fora (*au-dehors*), mesmo quando os objectos não se oferecem para as excitar. Os objectos de fora tentam-nos por eles

próprios e chamam-nos, mesmo quando não pensamos neles”<sup>48</sup>; “o espírito crê naturalmente e a vontade ama naturalmente, de maneira que, à falta de verdadeiros objectos, é preciso que se liguem aos falsos.”<sup>49</sup>

De tudo isto há que reter a importância decisiva de mecanismos que a) impedem uma clarividência relativamente ao problema que se é para si próprio e b) impedem que se suscitem problemas, que eles nos questionem e que se levante em nós alguma desconfiança, que se desperte o olhar para si, para o seu estado e para esse modo aparente de se resolver. Se assim se pode dizer, um elemento decisivo da forma como somos é aquilo que permite em nós o “*gato por lebre*”. Pascal naturalmente não o formula assim. Mas é isso que está em causa em toda a sua descrição do ser humano. Por outro lado, se perguntarmos que é que é aqui “gato”, que é que é aqui “lebre” e que é que isto tem que ver com a diferença entre “interior” e “exterior”, a resposta é, no fundamental, a seguinte: o toldamento aqui em causa tem que ver com uma perda de nitidez da “primeira natureza”, que não deixa de interferir, mas não aparece com a sua determinação própria. Esse *esbatimento dos traços da “primeira natureza”* faz que se deixe *confundir* com todo um conjunto de metas, ou possíveis ocupações de si, conformes com o que está ao alcance da “segunda natureza” e que constituem propriamente o exterior. A absorção no exterior (neste sentido), vivida com a evidência de que nela está a chave do preenchimento, como que “sela” esta perda da pista de si mesmo e do interesse ou inquietação por que se é movido. Deste modo, o ser humano está sempre protegido de considerar a sua infelicidade e pronto a gozar da impressão de que está encaminhado. Salta de frustração em frustração, sem análise e dor que dure mais que um ou dois instantes. E interpreta sistematicamente as falhas com que se confronta como se resultassem de condicionamentos puramente circunstanciais, que não põem em causa a orientação fundamental que imprimiu à sua vida (a forma como globalmente procura preencher o seu interesse por si). Por isso, Pascal diz-nos: “o que mais me admira é ver que ninguém está admirado com a sua fraqueza. Age-se seriamente e cada um segue a sua condição, não porque, com efeito, seja bom segui-la, mas porque é moda, como se cada um soubesse certamente onde está a razão e a justiça. Encontramo-nos sempre decepcionados/enganados e, por uma humildade divertida,

---

<sup>48</sup> Fr.143-464 “Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au-dehors. Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au-dehors, quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent quand même nous n'y pensons pas.”

<sup>49</sup> Fr.661-81 “L'esprit croit naturellement et la volonté aime naturellement de sorte qu'à faute des vrais objets il faut qu'ils s'attachent aux faux.” (ver o fr. 397-426)

acreditamos que a falta é nossa e não da arte que nos gabamos sempre de ter. [...] O homem é bem capaz das mais extravagantes opiniões, já que é capaz de crer que não está nesta fraqueza natural e inevitável, e de crer que está, pelo contrário, na sabedoria natural.”<sup>50</sup>

b) O modo como a interdependência dos cuidados abre espaço à aparência pela qual sempre se alcança alguma felicidade

Os vários cuidados estão unificados numa hierarquia, num equilíbrio que se estabelece e determina de acordo com a disposição e circunstâncias em que se está. Há todo um jogo entre os cuidados. Pascal indica algumas vezes uma dependência de todos os cuidados relativamente ao cuidado de se ser feliz – o que obrigará a uma ordem entre todos os outros, relativa ao que de cada vez se entenda por ser feliz. Assim, por exemplo, procura-se a admiração dos outros homens porque não se pode ser feliz sem se ser amado, e, posto isso, procuram-se os modos pelos quais se pode suscitar essa admiração. É isso que se encontra formulado, por exemplo, no seguinte fragmento: “Mas, direis vós, que objectivo terá com tudo isso? O de se gabar (*vanter*) amanhã entre os seus amigos de que jogou melhor que um outro. Assim os outros suam no seu gabinete para mostrar aos sábios que resolveram uma questão de álgebra que não se tinha podido achar até aqui, e enquanto outros se expõem a perigos derradeiros, para em seguida se gabarem de uma praça que terão tomado de modo igualmente estúpido, a meu parecer. E, enfim, os outros matam-se para notar todas estas coisas, não para se tornarem mais sábios, mas unicamente para mostrarem que as sabem, e esses são os mais estúpidos da banda, pois que o são com conhecimento, ao passo que se pode pensar dos outros que não o seriam mais se tivessem este conhecimento”<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Fr.33-374 “Ce qui m'étonne le plus est de voir que tout le monde n'est pas étonné de sa faiblesse. On agit sérieusement et chacun suit sa condition, non pas parce qu'il est bon en effet de la suivre, puisque la mode en est, mais comme si chacun savait certainement où est la raison et la justice. On se trouve déçu à toute heure et par une plaisante humilité on croit que c'est sa faute et non pas celle de l'art qu'on se vante toujours d'avoir. Mais il est bon qu'il y ait tant de ces gens-là au monde qui ne soient pas pyrrhoniens pour la gloire du pyrrhonisme, afin de montrer que l'homme est bien capable des plus extravagantes opinions, puisqu'il est capable de croire qu'il n'est pas dans cette faiblesse naturelle et inévitable, et de croire, qu'il est au contraire dans la sagesse naturelle.” Ver também o fr. 701-9 e os frs. relativos ao autómato: 821-252 e 110-282.

<sup>51</sup> Fr.136-139 “Mais direz-vous quel objet a(-t)-il en tout cela? celui de se vanter demain entre ses amis de ce qu'il a mieux joué qu'un autre. Ainsi les autres suent dans leur cabinet pour montrer aux savants qu'ils ont résolu une question d'algèbre qu'on n'aurait pu trouver jusqu'ici, et tant d'autres s'exposent aux derniers périls pour se vanter ensuite d'une place qu'ils auront prise aussi sottement à mon gré. Et enfin les

Mesmo quando não somos dignos de ser amados, continua a ser mais difícil para nós suportar o não sermos amados do que a própria falta de condições que nos tornassem merecedores de sermos amados. O que mostra que estamos mais pressionados para *sermos amados* (e a tal ponto pressionados a isso) que só por causa disso procuramos ser dignos dessa apreciação por parte de outrem. É o que se encontra expresso no seguinte fragmento: “A vaidade está tão ancorada no coração do homem que um soldado, um trolha, um cozinheiro, um carregador se gabam e querem ter os seus admiradores, e os próprios filósofos o querem, e aqueles que escrevem contra querem ter a glória de ter escrito bem, e aqueles que os lêem querem ter a glória de tê-los lido, e eu que escrevo isto tenho talvez esse desejo, e talvez aqueles que o lerem...”<sup>52</sup>. Disto resulta que, ainda que não se seja digno, desde que se alcance admiração, se consegue já alguma felicidade. Diz-nos Pascal: “É falso que sejamos dignos de que os outros nos amem. É injusto que o queiramos. Se nascêssemos razoáveis e indiferentes, conhecendo-nos a nós e aos outros, não daríamos nunca essa inclinação à nossa vontade. Contudo nascemos com ela, nascemos portanto injustos.”<sup>53</sup> Ou seja, se a pressão do “interesse maior” está, no instante, resolvida, não se reclama averiguar se o “interesse menor” (digamos assim) está legitimamente resolvido. Mas isso, por sua vez, implicará também que o “interesse maior” esteja apenas aparentemente resolvido – e assim exposto à possibilidade de vir a ser descoberto na falta da sua efectiva resolução.

Em suma, se, sem se sermos dignos dela, podemos, ainda assim, provocar admiração, isso é suficiente para trazer alguma felicidade. Não se curará tanto do fundamento da admiração ou do amor que se suscita – se somos dignos disso, se tal é digno ou o que é ser digno, ou até o que é ser *verdadeiramente amado*. Não importa se há adequação entre aquilo que produz admiração e o modo como se actua ou aquilo que verdadeiramente se é. Passa-se a ter o próprio amor ou a própria admiração que se

---

autres se tuent pour remarquer toutes ces choses, non pas pour en devenir plus sages, mais seulement pour montrer qu'ils les savent, et ceux-là sont les plus sots de la bande puisqu'ils le sont avec connaissance, au lieu qu'on peut penser des autres qu'ils ne le seraient plus s'ils avaient cette connaissance.” Ver também os frs. 31-149, 120-148, 411-400.

<sup>52</sup> Fr.627-150 “La vanité est si ancrée dans le coeur de l'homme qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs et les philosophes mêmes en veulent, et ceux qui écrivent contre veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit, et ceux qui les lisent veulent avoir la gloire de les avoir lus, et moi qui écris ceci ai peut-être cette envie, et peut-être que ceux qui le liront...” Ver os frs. 37-158, 63-151, 77-152 e 628-153.

<sup>53</sup> Fr.421-477 “Il est faux que nous soyons dignes que les autres nous aiment. Il est injuste que nous le voulions. Si nous naissions raisonnables et indifférents, et connaissant nous et les autres nous ne donnerions point cette inclination à notre volonté. Nous naissons pourtant avec elle, nous naissons donc injustes.”



suscita nos outros como objectivo, de certo modo independentemente de se possuir ou não, em si, aquilo que constitui o suposto fundamento desse amor ou dessa admiração – ou seja, tudo sem questionação, desde que se produza o efeito desejado. Faz-se tudo no sentido de engrandecer a imagem de si junto das “testemunhas” cujo juízo importa, pelas quais se quer ser aprovado e amado. Diz-nos Pascal: “Não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser. Queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária e, na verdade, esforçamo-nos por lhes parecer (*paraître*). Na verdade, trabalhamos esforçadamente por parecer (*paraître*). Trabalhamos incessantemente para embelezar e conservar o nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro. E se temos ou a tranquilidade, ou a generosidade, ou a fidelidade, apressamo-nos em fazê-lo saber, a fim de ligar estas virtudes ao nosso outro ser e desatá-las-íamos preferencialmente de nós para as juntar ao outro. Seríamos de boa vontade poltrões para adquirir a reputação de ser valentes. Grande marca do nada do nosso próprio ser, não estar satisfeito com um sem o outro e trocar frequentemente um pelo outro. Pois quem não morresse para conservar a sua honra seria infame”<sup>54</sup>. Mas, por outro lado, vendo bem, tudo isto configura qualquer coisa como uma certa “excentricidade” em relação àquilo que está realmente em causa no interesse por si e a interferência daquilo a que se chamou o princípio do “gato por lebre”. Quer dizer, tudo isto acusa a presença do elemento de *falta de acuidade* (e de ambiguidade ou confusões na falta de acuidade) de que se falou. Pois, em última análise, o resultado de todo este empenho é uma identificação de cada um com o seu ser imaginário – que produz nos outros uma atribuição do “ser imaginário” ao “ser real”. Por outras palavras, o decisivo é que, mesmo que seja admirado e amado *sem fundamento*, o amor e a admiração que se procura são *confundidos* com aqueles que haveria se houvesse real fundamento e *estão a exercer as funções desses*.

E é esta operação fundamental de *assunção de máscaras de preenchimento no “nevoeiro” da falta de acuidade* que, segundo Pascal, *transforma a paisagem da*

---

<sup>54</sup> Fr.806-147 “Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être. Nous voulons vivre dans l’idée des autres d’une vie imaginaire et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons fforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire et négligeons le véritable. Et si nous avons ou la tranquillité ou la générosité, ou la fidélité nous nous empressons de le faire savoir afin d’attacher ces vertus-là à notre autre être et les détacherions plutôt de nous pour les joindre à l’autre. Nous serions de bon coeur poltrons pour en acquérir la réputation d’être vaillants. Grande marque du néant de notre propre être de n’être pas satisfait de l’un sans l’autre et d’échanger souvent l’un pour l’autre. Car qui ne mourrait pour conserver son honneur celui-là serait infâme.” Ver o fr. 978-100.

“*frustração transcendental*”, que está implicada na natureza humana, *num mundo cheio de possibilidades promissoras e aliciantes*.

Isto ainda que, por um lado, não se tenha à mão a possibilidade de resolução de si, porque “todos se lamentam, príncipes, súbditos, nobres, plebeus, velhos, jovens, fortes, fracos, sábios, ignorantes, saudáveis, doentes, de todos os países, de todos os tempos, de todas as idades, e de todas as condições. Uma prova tão longa, tão contínua e tão uniforme deveria bem convencer-nos da nossa impotência para chegar ao bem pelos nossos esforços”<sup>55</sup>. Por outro lado, a falta de acuidade na relação com o interesse faz aparecer visos de felicidade, máscaras de preenchimento, na verdade sempre já “minadas” ou torpedeadas pela “primeira natureza”, mas que parecem sólidas, reais. Isso permite que se viva na ilusão de se estar encaminhado, de poder chegar a possuir o que não se tem e não está ao nosso alcance em nenhuma dessas possibilidades onde o procuramos (a verdadeira felicidade projectada pela “primeira natureza”). E o jogo de procura dessas máscaras e de entretenimento com elas também permite que se viva distraído da infelicidade, do nosso estado miserável, do que há de vão e oco nas coisas com que nos entretemos e que procuramos – e que se encontre nisso algum contentamento.

c) Decisão: ódio à verdade, vontade de escondimento e vontade de ilusão

Os conflitos internos que marcam a forma como o interesse se vive passam também por momentos de *decisão voluntária*. A tendência do ser humano para o mais fácil (tendência que não é necessariamente prejudicial em si mesma), associada a todas as fragilidades naturais do ser humano, converte-se em algo de outra natureza, ao implicar atropelo, negligência, vontade de ilusão. Há assim, pelo menos, alguma componente de *semi-decisão* relativamente à ilusão em que o ser humano se vê envolvido – uma ilusão de que ele, assim, também se torna “cúmplice”, “culpado”. O interesse radical por si levaria a resistir, a manter uma relação transcendental com *aquilo para o qual se tende*. De tal modo que o princípio do mais fácil tem de estar de algum modo cruzado com e combinado por decisões voluntárias. Pois ele não é tão

---

<sup>55</sup> Fr.148-425 “Tous se plaignent, princes, sujets, nobles, roturiers, vieux, jeunes, forts, faibles, savants, ignorants, sains, malades, de tous pays, de tous les temps, de tous âges, et de toutes conditions. Une épreuve si longue, si continuelle et si uniforme devrait bien nous convaincre de notre impuissance d'arriver au bien par nos efforts.”

dominante que não se possa tomar posição a seu respeito, que se esteja impedido de lhe resistir e incapaz de se atingir algum conhecimento do estado em que se está.<sup>56</sup>

Sendo assim, por outro lado, isto de modo nenhum significa uma relação de forças mais equilibrada entre os dois lados do complexo constitutivo do humano. Pois pode significar justamente uma espécie de tomada de partido por um dos lados contra o outro. Quer dizer, o facto de não se perder por completo a noção daquilo que será mascarado pode suscitar uma tomada de partido a favor da máscara e contra aquilo que lhe resiste e que levanta obstáculo a uma plena instalação no seu terreno.

Todos os homens odeiam a verdade que os revela como são aos outros e a si mesmos. Diz-nos Pascal: “há diferentes graus nesta aversão à verdade; mas pode-se dizer que ela está em todos com algum grau, porque é inseparável do amor-próprio”<sup>57</sup>; ele “[...] vê-se cheio de imperfeições; quer ser objecto de amor e estima dos homens, e vê que os seus defeitos só merecem a sua aversão e desprezo. Este embaraço em que se encontra produz nele a mais injusta e criminosa paixão que é possível imaginar; pois concebe um ódio mortal contra esta verdade que o reprende, e que o convence dos seus defeitos.”<sup>58</sup>

O ser humano cria em si a vontade de esconder a verdade sobre si mesmo. Continua a ler-se em Pascal: “desejaria aniquilá-la e, não podendo destruí-la em si mesma, destrói-a, tanto quanto pode, no seu conhecimento e no dos outros; isto é, põe todo o seu cuidado em encobrir os seus defeitos aos outros e a si próprio, não pode suportar que lhos façam ver nem que lhos vejam.”<sup>59</sup> Mas isto de tal modo que quer ainda parecer o que sabe não ser. Veja-se: “é sem dúvida um mal estar cheio de defeitos, mas é ainda um mal maior estar cheio e não os querer reconhecer, pois que é acrescentar a isso ainda o mal de uma ilusão voluntária. Não queremos que os outros nos enganem; não achamos justo que eles queiram ser estimados por nós mais do que merecem: também não é, portanto, justo que os enganemos e que queiramos que nos estimem mais

---

<sup>56</sup> Nesse sentido a ambiguidade de que se falou (a falta de transparência ou a falta de acuidade) é uma ambiguidade *ambigua*. Tal como Pascal a descreve, nunca equivale a um completo afundamento na confusão, a uma completa perda de perspectiva, a uma completa perda do fio que permitiria recuperar a nítida compreensão da diferença entre o “gato” e a “lebre”.

<sup>57</sup> Fr.978-100 “Il y a différents degrés dans cette aversion pour la vérité; mais on peut dire qu'elle est dans tous en quelque degré, parce qu'elle est inséparable de l'amour-propre.”

<sup>58</sup> Fr.978-100 “[...] se voit plein d'imperfections; il veut être objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts.”

<sup>59</sup> Fr.978-100 “Il désirerait de l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même il la détruit, autant qu'il peut, dans sa connaissance et dans celle des autres; c'est-à-dire qu'il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie.”

do que merecemos. [...]. Pois não será verdade que odiamos a verdade e aqueles que no-la dizem, e que gostamos que se enganem com vantagem para nós, e que queremos ser estimados por eles por aquilo que não somos deveras?”<sup>60</sup>

Há uma estreita relação entre o desejo de ser feliz e de se ser apreciado, estimado, amado. Um ser humano não é só *em si*. *Mediante o aparecer* – e, pelo desejo que tem de ser admirado (de parecer isto ou aquilo de acordo aos olhos que o vêem) – também é *nos outros*. Ser admirado traz sempre alguma consolação; como vimos, ainda que estejamos longe de ser dignos de ser amados, o amor-próprio encontra a sua vaidade satisfeita ao exercer deste modo o seu poder sobre os que o rodeiam. Na ordem da concupiscência, alcança assim a sua *importância*. Tudo se reduz então à vaidade, pela qual tudo se faz. Assim, lê-se em Pascal: “do desejo de se ser estimado por aqueles com quem se está. O orgulho tem-nos com uma posse tão natural no meio das nossas misérias, erros, etc. Nós perderíamos ainda a vida com alegria desde que se falasse disso. Vaidade, jogo, caça, visitas, comédias, falsa perpetuidade do nome”<sup>61</sup>; “numa palavra, o eu tem duas qualidades. É injusto em si porque se faz centro de tudo. É incómodo aos outros porque os quer subjugar, pois cada eu é inimigo e quereria ser o tirano de todos os outros”<sup>62</sup>; “[...] há sempre algum interesse em se fazer amar pelos homens. Assim, a vida humana não é senão uma ilusão perpétua; enganamo-nos e lisonjeamo-nos mutuamente. Ninguém fala de nós na nossa presença como fala na nossa ausência. A união que existe entre os homens não está fundada senão sobre esta mútua fraude; [...]. O homem não é, portanto, senão disfarce, falsidade e hipocrisia, em si mesmo e com respeito aos outros. Não quer, portanto, que lhe digam a verdade. Evita dizê-la aos outros; e todas estas disposições, tão distanciadas da justiça e da razão, têm uma raiz natural no seu coração.”<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Fr.978-100 “C'est sans doute un mal que d'être plein de défauts, mais c'est encore un plus grand mal que d'en être plein et de ne les vouloir pas reconnaître, puisque c'est y ajouter encore celui d'une illusion volontaire. Nous ne voulons pas que les autres nous trompent; nous ne trouvons pas juste qu'ils veuillent être estimés de nous plus qu'ils ne méritent: il n'est donc pas juste aussi que nous les trompions et que nous voulions qu'ils nous estiment plus que nous ne méritons. [...]. Car n'est-il pas vrai que nous haïssons la vérité et ceux qui nous la disent, et que nous aimons qu'ils se trompent à notre avantage, et que nous voulons être estimés d'eux autres que nous ne sommes en effet?”

<sup>61</sup> Fr.628-153 “Du désir d'être estimé de ceux avec qui on est. L'orgueil nous tient d'une possession si naturelle au milieu de nos misères, erreur, etc. Nous perdons encore la vie avec joie pourvu qu'on en parle. Vanité, jeu, chasse, visites, comédies, fausse perpétuité de nom.” Ver os frs. 470-404 e 411-400.

<sup>62</sup> Fr.978-100 “En un mot le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres.”

<sup>63</sup> Fr.978-100 “[...] parce qu'il y a toujours quelque intérêt à se faire aimer des hommes. Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes

#### d) A procura de felicidade no instante

A partir do que vimos até aqui, podemos compreender o papel desempenhado por dois factores fundamentais susceptíveis de serem descritos como *peso* e como *leveza* e a dinâmica em que se acham envolvidos. Como vimos, tendemos naturalmente para o *fácil* e somos naturalmente avessos ao que é *difícil*. Mas, por outro lado, há em particular duas formas de *peso* e de *leveza* que desempenham aqui um papel decisivo. Há *peso* em estar-se devolvido a si e em confronto consigo – e esse peso tem que ver com o *impasse*, o *desconforto*, a falta que há na natureza humana (uma falta que radica na orientação e amplitude do nosso interesse por nós mesmos). E há *leveza* em estarmos idos na possibilidade que nos entretém – há *leveza* em estar *ocupado em, animado com, puxado por*.

Durante o tempo em que se está ocupado com o que quer que seja, uma vez aberta a ilusão de encaminhamento ou a mera distração, suspende-se – ou melhor resolve-se (ou de todo o modo, parece resolver-se) – a *pressão* do interesse. Nessas condições, o ser humano não exprime peso nem sofrimento. Pois deixa de suportar a pressão do interesse na sua radicalidade – uma vez que imagina estar a resolvê-lo ou a própria ocupação e absorção nela nem sequer lhe deixa margem para pensar nele. “Ido” – tomado na execução de uma qualquer tarefa – o ser humano foge a encarar-se, ao pensamento de si e do seu estado, que é para ele o verdadeiramente temível, o verdadeiramente insuportável. Ele navega no negócio do a-seguir, que lhe dá preenchimento imediato, ao contrário do sofrimento que surge quando ele resiste e se pensa. Há, assim, como que uma guerra não declarada entre o pensamento de si e a fuga à notícia ou tentativa de reconhecimento de si e do seu estado.

A diferença entre a *leveza* e o *peso*, bem como a “dinâmica” que lhes está associada, radicam, em última análise, na forma como a constituição do ser humano excede sempre aquilo que propriamente já o forma, aquilo que propriamente já é ou já tem, etc., e está decisivamente marcada por uma relação a *mais do que isso* – a algo para lá disso: àquilo que podemos designar como *complemento* do que é. Por outras palavras, para um ser humano o que ele propriamente é (ou o que de todos o modo tem) não

---

n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie; et peu d'amitiés subsisteraient, si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il en parle alors sincèrement et sans passion. L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres. Il ne veut donc pas qu'on lui dise la vérité. Il évite de la dire aux autres; et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son coeur.”

basta. É preciso algo mais. Também podemos expressar isto mediante o conceito de *estado*, a que Pascal recorre para designar este mesmo fenómeno. Para um ser humano, o *estado* não basta. Independentemente de quais forem as determinações do estado (o que já se tem, o que já se alcançou), o estado só por si não basta. A constituição de um ser humano é tal que o seu “lugar natural” se situa sempre para lá do “estado”. Ou o mesmo é dizer: o humano está constitutivamente afectado por uma espécie de “gravidade” *em direcção a um para lá de si, a um complemento de si*. Ora, sendo assim, tudo aquilo que é vivido como movimento de resolução desta “gravidade” – como algo que a reduza e leve na direcção do “lugar natural” – produz uma experiência de *leveza*, de *conformidade*, etc. Pelo contrário, tudo aquilo que é vivido como *paragem* ou *entrave* desse movimento – tudo o que parece ir *ao arrepio* dessa inclinação – gera *opressão e peso*.

É justamente algo assim que está aqui em jogo. Por um lado, porque não suporta o estado em que está e o seu desejo de felicidade é mais forte e *imediatamente* mais forte do que qualquer outra coisa, naturalmente o ser humano quer fugir à sua infelicidade (à infelicidade que é inerente à persistência no estado) e ser feliz já, nesse mesmo instante. Por essa razão, evita pensar-se e pensar o seu estado. O que se pode ler no seguinte fragmento: “quando pensei de mais perto e quando depois de ter encontrado a causa de todos as nossas desgraças quis descobrir a(s) razão(ões) delas, vi que há uma bem efectiva, que consiste na desgraça natural da nossa condição fraca e mortal e tão miserável que nada nos pode consolar quando pensamos nela de perto. [...]. Os homens que sentem naturalmente a sua condição não evitam tanto nada como o repouso; não há nada que não façam para procurar o tumulto.”<sup>64</sup>

Por outro lado, ao proceder assim e seguir neste rumo, um ser humano afasta-se do que verdadeiramente encaminharia para o que poderia eventualmente promover uma verdadeira resolução de si, ou, pelo menos, contribuir para que se pudesse tomar uma posição verdadeira, global, de sentido universal, que contrariasse o carácter parcelado e avulso da vida. Diz-nos Pascal: “é necessário conhecer-nos a nós próprios. Mesmo que

---

<sup>64</sup> Fr.136-139 “quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir les raisons(s), j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près. [...].les hommes qui sentent naturellement leur condition n'évitent rien tant que le repos; il n'y a rien qu'ils ne fassent pour chercher le trouble.”

isso não servisse para encontrar a verdade, servia, pelo menos, para regular a vida, e não há nada de mais justo.”<sup>65</sup>

Neste sentido, a ocupação é valiosa porque permite, durante o tempo que dura, alguma consolação e alívio do *peso*; isto é, a ocupação não nos resolve, mas livra-nos do sofrimento durante o tempo em que nos mantém presos a si. E isto é tanto mais assim quanto mais esta consolação se desconheça enquanto tal, isto é, quanto menos se veja apenas como consolação – isto porque ela implica distração, permite que o ser humano se esqueça do seu estado e da infelicidade que de facto lhe corresponde. Por essa razão, muitos homens dirão que não são nada infelizes. E na verdade não o são nem podem ser perante si próprios. Pois, durante esse tempo, estão distraídos de si e embarcados em qualquer coisa que os preenche, e, por isso, felizes. Mais tarde ou mais cedo, volta a assomar a nudez do *estado*, a insuficiência do que se alcançou e a infelicidade que lhe corresponde. Mas isso resolve-se logo em nova fuga ou nova ocupação e o ser humano volta a *esquecer-se*.

Trata-se, pois, de um ente que *embarca naturalmente na fuga de si*, que abraça modos de si vãos; mesmo que isso lhe traga dissabores, trabalhos, perdas, etc., e que, em última análise, em nada corresponda àquilo que propriamente está pedido em resultado do que Pascal descreve como a “primeira natureza”. O movimento correspondente à procura deste tipo de “complementos de si” garante ao ser humano uma consolação imediata, a felicidade de não sofrer, de não considerar a sua miséria e a sua infelicidade, pelo menos durante certo tempo; de estar, se assim se pode dizer, *aliviado de si e da pressão de que é portador*. E assim, diz-nos Pascal: “eis, direis vós, uma estranha maneira de os tornar felizes; que poderia fazer-se de melhor para os tornar infelizes? Como, o que se poderia fazer: bastaria tirar-lhes todas estas preocupações, pois então ver-se-iam, pensariam no que são, de onde vêm, onde vão, e assim não se pode ocupá-los demasiado e desviá-los (*détourner*). E é por isto que, depois de lhes ter preparado tantos negócios, se têm algum tempo de descanso, o que se lhes aconselha é que o empreguem a divertir-se, a jogar e a ocupar-se sempre totalmente.”<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Fr.72-66 “Il faut se connaître soi-même. Quand cela ne servirait pas à trouver le vrai cela au moins sert à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste.” Ver fr. 620-146.

<sup>66</sup> Fr.139-143 “Voilà direz vous une étrange manière de les rendre heureux; que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux? Comment, ce qu'on pourrait faire : il ne faudrait que leur ôter tous ces soucis, car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont, et ainsi on ne peut trop les occuper et les détourner. Et c'est pourquoi, après leur avoir tant préparé d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, on leur conseille de l'employer à se divertir, et jouer, et s'occuper toujours tout entiers.” Ver os frs. 10-167, 133-168, 136-139, 134-169, 687-144 e 889-165.

Uma vez *ido*, embarcado, posto em movimento, o ser humano deixa de se sofrer. O funcionamento deste peculiar modo de “preenchimento” tem como condição essencial um toldamento da relação com aquilo que no fundo está em causa – com a *petição* de que se é portador. Segundo Pascal, tudo se passa como se o mecanismo de resolução da pressão que está aqui em causa correspondesse a qualquer coisa que podemos expressar do seguinte modo: Há como que um grande jogo, no qual se está empenhado, mas em que está em causa tanto que não se sabe como ganhá-lo e a pressão do que está em causa nele é insuportável. Nestas condições, tenta-se resolver essa situação concentrando-se em pequenos jogos, absorvendo-se nesses pequenos jogos, em que se esquece o grande, e procedendo como se este estivesse a ser jogado e resolvido nos pequenos jogos em que na verdade apenas se esquece o jogo grande. É o que nos diz Pascal, por outras palavras: “Pois é indubitável que o tempo desta vida é só um instante, que o estado da morte é eterno, de qualquer natureza que possa ser, e que, assim, todas as nossas acções e pensamentos devem seguir caminhos tão diferentes conforme o estado desta eternidade, [...].Que se julgue portanto acerca disto aqueles que vivem sem pensar neste último fim da vida, que se deixam conduzir pelas suas inclinações e pelos seus prazeres sem reflexão e sem inquietude, e como se pudessem aniquilar a eternidade desviando o seu pensamento, só pensam em tornar-se felizes apenas no instante”<sup>67</sup>; “nada é tão importante para o homem como o seu estado; nada é tão temível como a eternidade. E assim, que se encontre homens indiferentes à perda do seu ser e ao perigo de uma eternidade de misérias, isso não é nada natural. São completamente diferentes a respeito de todas as outras coisas: receiam até as mais ligeiras, prevêm-nas, sentem-nas; e este mesmo homem que passa tantos dias e noites com raiva e desespero pela perda de um cargo ou por alguma ofensa imaginária à sua honra é o mesmo que sabe que vai perder tudo pela morte, sem inquietude e sem emoção. É uma coisa monstruosa ver num mesmo coração e ao mesmo tempo esta sensibilidade para as menores coisas e esta estranha insensibilidade para as grandes.”<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Fr.428-195 “Car il est indubitable que le temps de cette vie n'est qu'un instant, que l'état de la mort est éternel, de quelque nature qu'il puisse être, et qu'ainsi toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes selon l'état de cette éternité, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet. [...].Que l'on juge donc là-dessus de ceux qui vivent sans songer à cette dernière fin de la vie, qui se laissant conduire à leurs inclinations et à leurs plaisirs sans réflexion et sans inquiétude, et, comme s'ils pouvaient anéantir l'éternité en en détournant leur pensée, ne pensent à se rendre heureux que dans cet instant seulement.”

<sup>68</sup> Fr.427-194 “Rien n'est si important à l'homme que son état; rien ne lui est si redoutable que l'éternité. Et ainsi, qu'il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être et au péril d'une éternité de misères, cela n'est point naturel. Lis sont tout autres à l'égard de toutes les autres choses: ils craignent jusqu'aux



## II

### VIVER DO PENSAMENTO DE SI NO FUTURO

#### 2.1 Estado atravessado pela ideia de um estado melhorado

Consideremos, entretanto, um pouco mais detidamente a noção de *estado*. Pascal não refere sempre a noção de estado num mesmo sentido. O que aqui importa focar é muito em especial a noção de *estado* enquanto tem que ver com o modo como o ser humano acontece num permanente estar-voltado-para-o-futuro, à procura de resolver, no tumulto, a insuportabilidade do presente – quer dizer, a insuportabilidade do próprio *estado*. Interessam, portanto, em especial duas coisas. Por um lado, o próprio fenómeno do estado, enquanto tal. Por outro lado, a perspectiva que se tem acerca dele.

O ser humano encontra-se preocupado consigo e com a sua felicidade de forma determinante e absoluta. Ao mesmo tempo, está “atrapalhado” com o problema da sua infelicidade. Não está dado ao ser humano que, neste encontrar-se por se resolver, possa simplesmente escolher não se interessar por si e com a sua felicidade. Ele encontra-se a si mesmo desde sempre sempre preocupado consigo e em fazer por ser feliz, de tal modo que não se conhece noutros termos, é para si isso mesmo.

Focámos já um pouco acima alguns aspectos daquilo que corresponde ao conceito de *estado*. Constitui uma das condições da própria pressão do interesse. Por um lado, enquanto não se acha satisfeita e implica uma tendência, uma precisão, uma falta de algo mais, a pressão do interesse tem que ver com o *momento estrutural* daquilo que constitui o seu ponto de partida, o seu *terminus a quo*: aquilo que de todo o modo *já se é, já se possui, já está integrado e ao alcance*. Ora é justamente a isto que se chama estado. E só há pressão do interesse na medida em que o estado tiver um carácter *insuficiente* – em que o estado não baste só por si, envolva falta. Quer dizer, só há pressão do interesse na medida em que o *estado* inclua também em si a projecção de algo *a que não corresponde*, de um “programa” – de um *a-haver* – *a que não se chega*. Percebe-se também a partir daqui a ligação entre o que está em causa na noção de

---

plus légères, ils les prévoient, ils les sentent; et ce même homme qui passe tant de jours et de nuits dans la rage et dans le désespoir pour la perte d'une charge ou pour quelque offense imaginaire à son honneur, c'est celui-là même qui sait qu'il va tout perdre par la mort, sans inquiétude et sans émotion. C'est une chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes.”

estado e a temporalidade. O tempo do estado é o *presente*. E o tempo de um *estado* marcado por ser de *falta* é um *outro presente por adquirir, a adquirir* – quer dizer um *futuro*. O que nos põe, finalmente, na pista de um outro aspecto estrutural da relação entre aquilo para que aponta o conceito de *estado* e o fenómeno da *pressão* do interesse. Esse outro aspecto tem que ver com a circunstância de o *estado* não ser apenas *terminus a quo* da pressão do interesse, mas na verdade também o seu *terminus ad quem*. O que se trata de obter na pressão do interesse, aquilo que está em jogo nela é justamente um *outro estado* – em que se seja, tenha isto ou aquilo, se disponha disto ou daquilo. Ou, dito de outro modo, aquilo para que tende a pressão do interesse por si mesmo é “si mesmo” no estado da posse correspondente a ter adquirido aquilo de que a pressão do interesse faz sentir a falta.

Mas, sendo assim, se considerarmos qual é a estrutura da própria perspectiva que está envolvida na pressão do interesse (e sem a qual, como consciência dela, a pressão do interesse pura e simplesmente não tem lugar ou, de todo o modo, não tem qualquer candência) verificamos que se trata de uma perspectiva complexa, que envolve ao mesmo tempo uma notícia do estado que é o seu *terminus a quo*, da falta de que é portador, e também uma notícia do estado que constitui o *terminus ad quem* dessa falta *sc.* da pressão dirigida à ultrapassagem dela.

a) A petição do interesse encontra-se de cada vez reduzida a uma falta determinada e circunscrita e, deste modo, o estado nunca se revela na sua radical insuficiência

Ora, sendo assim, Pascal chama a atenção para o facto de haver várias possibilidades ou vários modos de estar constituída uma perspectiva de reconhecimento do estado que é *terminus a quo* e daquele que é *terminus ad quem* da pressão do interesse por si mesmo. E aquilo que, antes do mais, põe em destaque é a forma de constituição dessa perspectiva que *mais communmente* tende a reinar no curso da vida humana. Vejamos o fundamental daquilo que ele descreve a este respeito.

No curso mais comum da vida humana o desejo de ser feliz, a falta do que falta, a petição do interesse é sempre reduzida a uma relação com algo de *determinado* que se acha identificado como ainda por conquistar. O que é decisivo nesta perspectiva mais comum é, em primeiro lugar, o que podemos descrever como o encerramento da perspectiva num “circuito curto”. O que determina ou é marcante é a expectativa a

respeito de qualquer coisa concreta ainda faltar. A falta do que falta (aquilo cuja falta está em causa na pressão do interesse) não toma a forma da falta global (afinal que é que está em jogo na vida e que é que ainda falta para se ser feliz?) mas antes a de uma falta “próxima”. Ou seja, a pressão que faz sentir a falta do que falta é sempre já minimizada pela ideia de uma *falta concreta* que se tenta resolver mais ou menos imediatamente. E isto de tal modo que, uma vez chegados ao *estado* que neste caso constitui o *terminus ad quem*, a pressão do interesse que também nele se faz sentir é compreendida exactamente no mesmo regime de “circuito curto”. E assim sucessivamente. Pelo que, diz-nos Pascal: “a natureza torna-nos sempre desgraçados em todos os estados, os nossos desejos figuram-nos um estado feliz porque juntam ao estado onde estamos os prazeres do estado onde não estamos, e quando chegássemos a estes prazeres não seríamos felizes por isso, porque teríamos outros desejos conformes a este novo estado. (...)”<sup>69</sup>.

Deste modo, o estado em que se está não é apenas visto como insuficiente, ele é entendido como insuficiente, mas num quadro de progressão, em que a insuficiência é compreendida, por sua vez, como uma mera falta que se imagina poder ser ultrapassada pela posse de um dado bem que, uma vez conquistado, suprirá a falta em causa. A insuficiência intrínseca a cada estado está sempre protegida do seu carácter radical pelo fechamento de óptica em unidades parcelares e pela ideia de um encaminhamento progressivo, pela compreensão que habitualmente se tem da vida como algo que se desenvolve e tem de se desenvolver *por etapas*. Estranhamente, as pessoas perseguem um dado estado na suposição de que, por meio dele, alcançarão a felicidade; e, por outro lado, quando já se está nesse ‘novo’ estado, as dificuldades que se encontram, ou as novas expectativas, são entendidas como *mais etapas* de um processo de melhoramento de si *por degraus*. Ou seja, por um lado, há a perseguição de um estado que trará a felicidade; e, por outro lado, quando se verifica que não traz a felicidade (quando ele afinal se revela falhado), a procura de um *outro* estado é instantaneamente entendida como progressão natural, sem nunca se chegar a analisar o sucedido (que é que afinal está em jogo, qual é *medida* da falta que se sente) e porque é que a expectativa foi frustrada, etc.. A felicidade volta, desta maneira, a estar posta no futuro, e nunca é

---

<sup>69</sup> Fr.639-109 “La nature nous rendant toujours malheureux en tous états nos désirs nous figurent un état heureux parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs de l'état où nous ne sommes pas et quand nous arriverions à ces plaisirs nous ne serions pas heureux pour cela parce que nous aurions d'autres désirs conformes à ce nouvel état.”

descoberta enquanto impossibilidade ou algo que, de todo o modo, não pode ser alcançado por esta via.

b) A felicidade é associada de cada vez a uma “constelação de circunstâncias” que estão por conquistar, no futuro; o desassossego, à falta das mesmas. Deste modo, o ser humano volta-se para o futuro e foge à infelicidade do presente.

O que acabamos de focar ainda não é suficiente para se perceber bem as propriedades do que descrevemos como “circuito curto”. Há que ter em atenção ainda um outro aspecto.

Poderia acontecer que, em todo o caso, a detecção da falta do presente (da falta do *estado*) resultasse de um olhar *focado* no próprio estado, centrado nele. Mas Pascal chama a atenção para o facto de, em regra, não ser assim. A própria compreensão da falta tende a ocorrer de tal modo que está *centrada em qualquer coisa a obter* – num *estado futuro* por adquirir. Ou então, o olhar é solicitado e absorvido por qualquer coisa a evitar – pela tensão para um *estado futuro* livre disto ou daquilo.

Desta forma, o ser humano procura sempre resolver-se num determinado quadro de preocupação que se projecta numa dada resolução por relação a uma determinada falta – a uma falta *circunscrita*. E todo o problema (ou toda a atenção ao problema) que o ser humano é para si próprio fica restringido a isso. Ele procura a sua felicidade voltado para o futuro, quer pela perseguição de possibilidades, quer pelo cuidado em desviar-se de possibilidades, sem nunca pensar, para se resolver, recorrer à análise de si e do seu estado. Ou seja, em vez de se voltar para si mesmo, para o seu estado, para o que é efectivamente e confrontar o seu interesse por isso com esse estado – com o seu presente – o ser humano está sempre transportado para e centrado num lá, circunscrito, procura sempre assegurar-se *lá*, num tempo em que não está, numa ideia de si e das suas circunstâncias, também elas por analisar. Pascal descreve qualquer coisa como um condicionamento do olhar, em virtude do qual sistematicamente foge do presente, está desfocado do presente – e, nesse sentido, desfocado do *estado*. Diz-nos Pascal: “é que o presente de ordinário fere-nos. Escondemo-lo (*cachons*) da nossa vista porque ele nos aflige, e se nos é agradável lamentamos vê-lo escapar. Esforçamo-nos para sustentá-lo

pelo futuro, e pensamos em dispor as coisas que não estão em nosso poder num tempo onde não temos qualquer segurança de chegar.”<sup>70</sup>

O ser humano está, assim, levado num estar preocupado e ocupado com um tempo futuro que se ‘presentifica’ e engole de cada vez o tempo presente e o estado em que de cada vez realmente se está. Acontece, pois, que o estado em que a cada vez se está se *extravasa* nesse constante “*encher-se de futuro*”. O estado do ser humano transforma-se de cada vez em cuidados com as projecções de si e o seu estado metamorfoseia-se constantemente; “Não nos fixamos nunca no tempo presente. Recordamos o passado; antecipamos o futuro como muito lento a chegar, como para apressar o seu curso, ou recordamos o passado para o deter como muito rápido. Tão imprudentes que vagueamos em tempos que não são nossos, e não pesamos unicamente no que nos pertence, e tão vãos que sonhamos com aqueles que não são nada e escapamos (*échappons*) sem reflexão ao único que subsiste. (...). Que cada um examine os seus pensamentos. Encontrá-los-á todos ocupados com o passado ou com o futuro. Não pensamos quase no presente, e se pensamos nele não é senão para conseguir a luz para se dispor do futuro. O presente nunca é o nosso fim. O passado e o presente são os nossos meios; só o futuro é o nosso fim. Assim, não vivemos nunca, mas esperamos viver, e, dispondo-nos sempre para ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos.”<sup>71</sup>

### c) Um estado inquieto em constante metamorfose

O estado em que de cada vez se está não se detém nunca em si mesmo, abre sempre visão a partir de si para um *para-lá-de-si* por vir, abre em si mesmo a

---

<sup>70</sup> Fr.47-172 “[...]. C’est que le présent d’ordinaire nous blesse. Nous tâchons de le soutenir par l’avenir, et pensons à disposer les choses qui ne sont pas en notre puissance pour un temps où nous n’avons aucune assurance d’arriver. [...]” É a versão que Pascal dá de um fenómeno que já encontramos focado por Antifonte, no fragmento 53A. Cf. G.J. PENDRICK (ed.) *Antiphon The Sophist. The Fragments* Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 198-199. Citamos na tradução de Pendrick (p.199): “There are some people who do not live the life at hand, but prepare with great earnestness like people who are going to live some other life, not the present one. Meanwhile, time is neglected and lost.” A diferença fundamental está em que Pascal foca o fenómeno daquilo a que chamámos o “circuito curto”, que corresponde a uma forma específica de ocorrência daquilo para que Antifonte aponta.

<sup>71</sup> Fr.47-172 “Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous rappelons le passé; nous anticipons l’avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours, ou nous rappelons le passé pour l’arrêter comme trop prompt, si imprudents que nous errons dans des temps qui ne sont point nôtres, et ne pensons point au seul qui nous appartient, et si vains que nous songeons à ceux qui ne sont rien, et échappons sans réflexion le seul qui subsiste. [...]Que chacun examine ses pensées. Il les trouvera toutes occupées au passé ou à l’avenir. Nous ne pensons presque point au présent, et si nous y pensons ce n’est que pour en prendre la lumière pour disposer de l’avenir. Le présent n’est jamais notre fin. Le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais.”

perspectiva para uma ou outra nova forma de “desformalização” de si. A sua insuficiência intrínseca garante sempre a possível abertura a um para-lá-de-si, conjuga-se com possibilidades de resolução de si falseadas (porque são completamente desproporcionadas em relação ao interesse por si). Por via disto, permite-se um certo jogo com que cada um se mantém entretido, – e no qual se mantém preso, sem olhar devidamente para a *insuficiência* em causa. Este *jogo* conserva-nos distraídos. Mas é também a *prisão* que nos impede de nos conhecermos e procurarmos uma resolução verdadeiramente séria.

Por outro lado, o que daqui resulta é qualquer coisa como uma “canalização” ou “orientação” do desassossego ou do interesse por si no processo de fuga, a que é essencial a continuação do movimento (como uma bicicleta que cai logo que pára). Todo o sentido está na continuação da “cadeia” em causa – no *trânsito* de estado para estado. O sentido não está propriamente em cada estado por que passa. E, vendo bem, não está em sítio nenhum.

Podemos reconhecer que as pessoas trabalham todas para o fim-de-semana, para as férias, para a reforma, etc., que cada um antecipa o tempo em que será feliz, uns ao antever um instante feliz, outros ao idealizar um estado feliz. Mas também reconhecemos a inquietação que assalta quando o repouso chega. Assim, por exemplo, as pessoas que chegam à reforma com dinheiro suficiente para não se preocuparem mais e com uma boa saúde, etc., vivem durante um tempo sem saber o que fazer. Isso faz que procurem então um modo de se ocupar – isto é, não aguentam, simplesmente o repouso. Logo procuram encontrar algo com que se distrair e assim estar ocupados, a passear, etc. Resolvem, pois, o repouso, com uma agitação sossegada, que não é perturbadora e não levanta momentos de aflição, mas que é suficiente para os distrair do seu estado. É o que se expressa em fragmentos como os seguintes: “a nossa natureza está no movimento, o repouso completo é a morte”<sup>72</sup>; “o único bem dos homens consiste em estarem distraídos (*divertis*) de pensar na sua condição, ou por uma ocupação que os desvie (*détourne*), ou por qualquer paixão agradável e nova que os ocupe, ou pelo jogo, a caça, qualquer espectáculo cativante, e enfim pelo que se chama divertimento”<sup>73</sup>; “dizer a um homem que esteja em repouso, é dizer-lhe que viva feliz. É aconselhá-lo a

---

<sup>72</sup> Fr.641-129 “Notre nature est dans le mouvement, le repos entier est la mort.”

<sup>73</sup> Fr.136-139 “L'unique bien des hommes consiste donc à être divertis de penser à leur condition ou par une occupation qui les en détourne, ou par quelque passion agréable et nouvelle qui les occupe, ou par le jeu, la chasse, quelque spectacle attachant, et enfin par ce qu'on appelle divertissement.”

ter uma condição completamente feliz e a qual possa contemplar em lazer, sem encontrar aí motivo de aflição – não é, pois, entender a natureza”.<sup>74</sup>

O essencial é, portanto, qualquer coisa como um *perpetuum mobile de metamorfose*. As possibilidades encontram-se como que misteriosamente escondidas e embrulhadas umas nas outras. E o desassossego é o que, no fundo, leva à abertura das possibilidades. O desassossego gerado em cada estado leva a que este se transforme em vista de uma ideia de estado diferente. Muito embora tudo se reduza sempre ao mesmo vazio, pode-se dizer que os quadros imaginários com que de cada vez o ser humano se entretém, e em que se ocupa, são fortemente variáveis e flexíveis. Saltam de uns para os outros sem margem para qualquer efectiva reflexão e o que nos leva e anima é uma espécie de fuga para a frente.

#### d) A vantagem de se estar voltado para o futuro

Não há nada que o ser humano faça que não seja para seu bem, mas, por outro lado, ele fá-lo de modo cego e está constantemente a frustrar esse mesmo desejo que o constitui e que torna sempre a obrigá-lo a procurar forma de se resolver. A falta de análise leva à superficialidade da procura, bem como, naturalmente, à superficialidade da compreensão da falta de resolução da tensão do interesse. Mas, se nenhum estado projectado, ao tornar-se *efectivo (tido)*, traz felicidade duradoura, ocorre que, ao mesmo tempo, ao continuar sucessivamente neste processo, porque se mantém absorvido no regime do “circuito curto” e na forma de perspectiva que lhe é própria, o ser humano continua sempre distraído em relação ao modo como o interesse por si mesmo em última análise não atinge nada daquilo que reclama. Se é certo que um dos “mecanismos fundamentais” da perspectiva humana é a projecção da homogeneidade para o tempo a vir (ou seja, aquilo a que se dá o nome de *experiência*), neste ponto central esse mecanismo está como que *suspenso ou desactivado*. É o que encontramos sugerido nos seguintes fragmentos: “ (...). E, contudo, depois de um tão grande número de anos, nunca ninguém, sem a fé, chegou a este ponto que todos visam continuamente. Todos se queixam, príncipes, súbditos, nobres, plebeus, velhos, jovens, fortes, fracos, sábios, ignorantes, sãos, doentes, de todos os países, de todas as idades e de todos os estados

---

<sup>74</sup> Fr.136-139 “Dire à un homme qu'il soit en repos, c'est lui dire qu'il vive heureux. C'est lui conseiller d'avoir une condition toute heureuse et laquelle il puisse considérer à loisir, sans y trouver sujet d'affliction - ce n'est donc pas entendre la nature.”

(*conditions*). [...]. Uma prova tão longa, tão contínua e tão uniforme deveria convencer-nos bem da nossa impotência para chegar ao bem pelos nossos esforços. Mas o exemplo instrui-nos pouco. Não é nunca tão perfeitamente semelhante que não haja alguma diferença delicada, e é por isso que esperamos que a nossa expectativa (*attente*) não seja decepcionada nesta ocasião como na outra, e assim o presente não nos satisfazendo nunca, a experiência engana-nos, e de desgraça em desgraça põe-nos em movimento até à morte, que é o apogeu eterno. [...].”<sup>75</sup>

Ao manter-se concentrado assim em faltas avulsas (no circuito curto de faltas avulsas), no peso enquanto este está reduzido, o ser humano vê-se num quadro onde há referências orientadoras e em que é possível viver com o sentimento de que se vai a caminho da supressão das faltas.

## 2.2 *Repos*<sup>76</sup>: suspensão do investimento no futuro

Chegados a este ponto, importa agora determo-nos num conceito que é decisivo – o conceito de *repos*. Este conceito caracteriza-se, por um lado, por ter um nexo fundamental com o conceito de *estado*, já anteriormente posto em foco. E, por outro lado, caracteriza-se também por ser *complexo* e usado para referir aspectos não inteiramente identificados. Mas isto de tal modo que, tal como no caso do conceito de *estado*, também no que diz respeito ao conceito de *repos* essa complexidade (ou essa diversidade de empregos) não tem que ver com nenhuma confusão categorial, antes expressa nexos ou ligações dos próprios fenómenos que Pascal procura pôr em evidência.

Consideremos então que é que está em causa no conceito de *repos*.

---

<sup>75</sup> Fr.148-425 “[...]. Et cependant depuis un si grand nombre d’années jamais personne, sans la foi, n’est arrivé à ce point où tous visent continuellement. Tous se plaignent, princes, sujets, nobles, roturiers, vieux, jeunes, forts, faibles, savants, ignorants, sains, malades, de tous pays, de tous les temps, de tous ages, et de tous conditions. [...]. Une épreuve si longue, si continue et si uniforme devrait bien nous convaincre de notre impuissance d’arriver au bien par nos efforts. Mais l’exemple nous instruit peu. Il n’est jamais si parfaitement semblable qu’il n’y ait quelque délicate différence et c’est de là que nous attendons que notre attente ne sera pas déçue en cette occasion comme en l’autre, et ainsi le présent ne nous satisfaisant jamais, l’expérience nous pipe, et de malheur en malheur nous mène jusqu’à la mort qui en est un comble éternel.”

<sup>76</sup> Consideramos aqui o termo *repos* no sentido mais comum e habitual. Assim, desconsideramos a aplicação do mesmo noutros casos mais particulares, como por exemplo no fr. 428-195, em que *repos* é associado ao *descanso* na agitação pela agitação, sem procura ilusória de um estado duradouramente feliz: “o repouso nesta ignorância é uma coisa monstruosa, e da qual é preciso fazer sentir a extravagância e a estupidez aqueles que passam a sua vida nela, representando-lha a eles próprios, para os confundir com a visão da sua loucura”.



Em primeiro lugar, o conceito designa formalmente o *estado*, separado do movimento que acabamos de descrever – se assim se pode dizer, o *estado* sem a continuação para lá dele, parado em si, desligado do que quer que seja para lá de si e *fixado* na forma de uma *permanência nele*. Isso significa, por um lado, o *estado* por oposição ao movimento, à transferência, à fuga para a frente (àquilo a que Pascal também chama a *agitação*). E significa também, por outro lado, o estado privado do *apoio*, do alívio e da fuga que, como vimos, no curso habitual da vida humana, o complementam e lhe dão sentido.

Mas, sendo assim, o conceito de *repos* não designa apenas isto. Designa também um segundo fenómeno, com similitude formal com este, mas que difere dele em aspectos essenciais – e de tal modo que é, de certo modo, este segundo fenómeno que cria pressão e torna insuportável o primeiro. Com efeito, se analisarmos o sentido do interesse por si mesmo que Pascal tenta evidenciar como central na constituição do humano, verificamos que, como se disse, o *terminus ad quem* dessa tensão do interesse também é um *estado*. Por outras palavras, aquilo para que tende a tensão de não-indiferença a si mesmo, acesa no fulcro de cada ser humano, tem um recorte, uma configuração, uma natureza muito diferente do “*perpetuum mobile*” de *fuga* (do trânsito da falta para supressão da falta – que, por sua vez, deixa subsistir falta e dá lugar a um trânsito da falta para supressão de falta...) que acabamos de ver. E a diferença passa, antes do mais, pelo facto de esse *terminus ad quem* ter precisamente o carácter de um *terminus ad quem*<sup>77</sup> e estar, se assim se pode dizer, nos antípodas de corresponder a algo ainda marcado não apenas por *falta*, mas por deixar subsistir em si o espaço de indefinida persistência de falta (o *perpetuum mobile* da falta ainda subsistente e de preenchimento da falta) que se descreveu. Vendo bem, o *terminus ad quem* para que tende o desassossego humano e o interesse absoluto que cada ser humano tem por si mesmo é tal que corresponde justamente a um *repos* num segundo sentido – no sentido de um *estado* constituído de tal modo que nada deixa a desejar para lá de si, antes corresponde a qualquer coisa como uma *plenitude* do desejável. O selo daquilo que Pascal designa como “primeira natureza” manifesta-se precisamente neste *sobredimensionamento* ou nesta *determinação superlativa*, nesta relação com o *nec plus*

---

<sup>77</sup> A este respeito, veja-se o que Pascal escreve no fr.136-139: “[...] eles têm um outro instinto secreto que resta da grandeza da nossa primeira natureza, que lhes faz saber que a felicidade só está, com efeito, no repouso e não no tumulto.” (“[...] ils ont un autre instinct secret qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que la bonheur n’est en –effet que dans le repos et non pas dans le tumulte.”)

*ultra* que faz deste – e apenas deste (de nada menos do que este) – o pólo para que um ser humano tende: a medida da felicidade que procura.<sup>78</sup>

Uma das características fundamentais do *repos* neste segundo sentido é o facto de a sua presença na constituição de um ser humano ser a presença de um factor *formal*: não se trata de nenhuma constelação de determinações de estado (quer dizer, de determinações concretas) mas antes de algo fixado justamente no modo da determinação formal do superlativo. Mas isso não significa de modo nenhum uma menor força, significa antes uma fonte de pressão exercida sobre qualquer constelação de determinações concreta e capaz de tornar insuficiente qualquer constelação de determinações concretas desde que seja reconhecida como ficando aquém do superlativo.

Esclarecidos estes aspectos fundamentais, eles permitem perceber várias coisas.

Em primeiro lugar, permitem perceber uma relação essencial que enunciámos e que, a partir daqui, ganha contornos muito nítidos: é o *repos* no segundo sentido (isto é, é o *repos* enquanto o estado correspondente à total ausência de qualquer falta) – e é o facto de ser esse o *terminus ad quem* do desassossego humano ou do interesse que cada ser humano tem por si – que torna insuportável o *repos* no primeiro sentido: a paragem num qualquer *estado* concreto. Mais: a “*medida*” da falta de cada estado concreto está muito longe de se reduzir à dimensão diminuta das faltas circunscritas que são identificadas e para cuja supressão se tende naquilo a que chamámos o “circuito curto”. Na verdade, a medida da falta (a pressão da falta) que um ser humano mesmo que só confusamente sente em cada estado – ou, como também podemos dizer, a medida do *complemento* requerido em cada situação de si em que um ser humano pare – é a medida do *repos* no segundo sentido. A falta não é circunscrita – é total: é a falta *da plenitude*.

Em segundo lugar, tudo isto também permite perceber a que ponto o curso habitual que descrevemos – o rumo tomado pela vida humana quando tenta resolver a tensão do seu interesse por si na forma do *circuito curto* e da fuga para a frente que se descreveu – *vai ao arrepio* do que se acha requerido nessa mesma tensão de interesse.

---

<sup>78</sup> Fr.136-139 “Dire à un homme qu’il soit en repos, c’est lui dire qu’il vive heureux. C’est lui conseiller A. A. d’avoir une condition toute heureuse et laquelle il puisse considérer à loisir, sans y trouver sujet d’affliction”: É claro que Pascal diz que recomendar isto a um ser humano é não entender a natureza humana. Mas a razão por que assim é não reside no facto de a natureza humana não ter que ver com isto (na verdade é justamente para algo assim que ela tende), mas sim com o facto de estar constituída de tal modo que não tem meio de encontrar nada que *corresponda* a isto (ou que sequer se *aproxime* disto).

Se o consideramos à luz do *repos*, no segundo sentido, esse itinerário de fuga para a frente equivale a uma espécie de vazio que se enche a si mesmo de movimento, o qual, em última análise, se dirige a *mais vazio* – e assim sucessivamente. O paradoxo e a dificuldade vêm precisamente do facto de um ente vocacionado para o *repos*, num segundo sentido, ser por isso mesmo incapaz do *repos*, no primeiro sentido. Mas isto de tal modo que a ausência de *repos*, no primeiro sentido – a agitação – em última análise em nada o aproxima do *repos* no segundo sentido. Como se diz no fr.24-127: “Condição do homem: Inconstância, tédio, inquietude.”<sup>79</sup>

a) A plenitude daquilo que é perseguido nos “circuitos curtos” e a plenitude do *repos*, no segundo sentido: a figura do rei e a inquietação do rei

A referência ao tédio, que é feita no fragmento que acabamos de citar, põe-nos na pista de um outro aspecto focado nos fragmentos de Pascal e que ajuda a perceber a perspectiva que neles se acha desenhada: a figura do rei.

Para perceber a importância desta figura, é importante ter presente a que é que corresponde. Vendo bem, não se trata pura e simplesmente de uma personagem que também ela é sujeita a análise, como se fosse apenas uma entre muitas e só tivesse uma relevância e um interesse “regionais”. Não. A figura do rei desempenha um papel relevante nos *Pensamentos* de Pascal como figura em que se condensa tudo aquilo para que tendem os movimentos daquilo a que chamámos o “circuito curto”.

Expliquemo-nos melhor.

Como se disse, aquilo com que os seres humanos se ocupam na fuga para a frente dos “*circuitos curtos*” é a sucessiva superação de uma série de faltas determinadas – superação a que corresponde a sucessiva obtenção disto e mais daquilo. Mas, sendo assim, o que caracteriza a figura do rei é a propriedade de dispor sempre já, em elevadíssimo grau e de forma simultânea, daquilo que nesses percursos dos restantes mortais é objecto de uma demanda progressiva. Numa palavra, o rei tem, *de uma vez e em pleno*, aquilo que os restantes mortais se esforçam por adquirir *sucessivamente* – e na verdade ficam muito aquém de adquirir. Por isso, podemos dizer que o rei tem já, em versão *concentrada* (na forma de metas *alcançadas*, já ao dispor) todas aquelas metas que a vida humana que tomou o rumo da fuga para a frente e dos “circuitos curtos” fixa

---

<sup>79</sup> Fr.24-127 “Condition de l'homme. Inconstance, ennui, inquiétude.”

para si. Em suma, o rei é, na forma de *estado*, a totalidade dos *termini ad quos* dos movimentos dos “circuitos curtos”.<sup>80</sup> Por isso, a figura do rei é reveladora não apenas a respeito de si mesma, mas a respeito de todas as outras – de todos aqueles que resolvem a tensão da sua vida adoptando esse rumo. O rei é, se assim se pode dizer, o rosto daquilo para que tendem os “circuitos curtos” – o rosto da *totalidade do sentido* dessa forma de existência humana.

Mas este é apenas o primeiro aspecto, cujo significado pleno só se torna claro a partir da consideração do segundo. Ora, o segundo tem que ver com o facto de, apesar de o rei se caracterizar pela posse, na forma de estado, de tudo aquilo para que se encaminha a fuga para a frente, que é a mais comum forma que os seres humanos têm de resolver a questão do seu interesse por si. Aquilo que se passa com o seu *estado* (ou aquilo que se passa com o seu *repos*, no primeiro sentido)<sup>81</sup> é exactamente o mesmo que no caso dos outros seres humanos. Ou mais concretamente: ainda é pior. É exactamente o mesmo no sentido em que também para o rei a paragem no estado (*o repos* no primeiro sentido) é insuportável – tão insuportável como para qualquer outro ser humano. Quer dizer, a acumulação de posses e de supressão de falta que caracteriza o *estado* do rei (e que corresponde, como dissemos, como que a um “produto concentrado” de todos os *termini ad quos* dos movimentos da fuga para a frente) não muda absolutamente nada. Também o rei não suporta a permanência no seu estado, também o rei não suporta o *repos*, no primeiro sentido. Mas, por outro lado, sendo assim, na verdade a situação do rei ainda é pior do que a dos demais. Pois os outros têm a possibilidade de “fuga para a frente” – a caminho das metas que ainda lhes faltam. Ao passo que o rei já está na posse de todas as metas. De sorte que lhe está vedada a possibilidade de “fugir para a frente”, como os outros. E é isso que se manifesta no tédio real.

---

<sup>80</sup> Para efeitos do que está em jogo na análise de Pascal, pouco importa averiguar se há esta ou aquela meta concreta que um soberano, só por ser soberano, não tem automaticamente ao seu alcance. A figura do rei, tal como é usada por Pascal, é propriamente a figura da posse, na forma do estado, de *tudo* aquilo para que os outros seres humanos tendem como meta. E se os reis de facto não são verdadeiramente “totalistas” daquilo para que os outros seres humanos tendem, então a figura do rei, a que Pascal faz referência, é a desse totalista – e o decisivo está em que a inclusão das posses que nesse caso terão de ser acrescentadas, porque os reis “de facto” não dispõem automaticamente delas, em nada mudará aquilo que é descrito por Pascal a respeito da figura do rei.

<sup>81</sup> Quer dizer, com a *paragem no estado*.

b) Desarticulações. O estado de *posse total* do rei como estado de *falta* – significado do fenómeno. O rei e o *repos*

Posto isto, consideremos um pouco melhor o que se revela na figura do rei. O primeiro ponto decisivo a assinalar é a não-identidade entre a *plena posse* de todas as metas, que é própria do rei, e o estado de *superlativo* preenchimento para que remete a categoria de *repos*, no segundo sentido – o *estado* que nada deixa a desejar. A posse acumulada do rei fica, se assim se pode dizer, “anos luz” do *repos*, nesse sentido – e em certo sentido, como vimos, exactamente à mesma distância que qualquer outro *estado*. Isso põe em evidência o carácter *formal* do superlativo que constitui o *terminus ad quem* do interesse por si mesmo de que é portador cada ser humano – a extraordinária força desse superlativo e a sua desproporção ou incomensurabilidade em relação a qualquer constelação de “posses” concretas que conseguimos conceber. É precisamente por essa desproporção e absoluta incomensurabilidade que Pascal fala de uma *outra natureza*, contraposta àquela a que pertencem todas as metas e todas as posses que entram no superlativo correspondente ao rei. Um *superlativo* (o superlativo formal – o *repos*, no segundo sentido) esmaga o outro, ao ponto de o tornar totalmente insuficiente. Assim, pode-se viver muito pior do que o rei e experimentar muitas faltas que o rei desconhece. Mas isso não faz que o rei esteja mais próximo daquilo que tanto ele quanto os outros seres humanos anseiam – a plenitude em relação à qual também o que o rei tem é nada. Vale, por isso, em relação a todas as posses ou metas susceptíveis de serem convertidas em estado que a posse delas como *estado* as torna absolutamente insignificantes em relação a uma distância inacessível, assintótica, de qualquer estado, incluindo o do rei, do rei dos reis, etc.

Vale em geral aquilo que se desenha no Gallus de Luciano de Samósata: aos seus próprios olhos, na forma de estado, o “rico” é muito *menos* do que visto de fora com os olhos da pobreza.<sup>82</sup> A felicidade do ser humano não passa por nenhuma

---

<sup>82</sup> Cf. The Dream on/or the Cock, “in”, A.M. HARMON, Lucian vol II Cambridge (Mass.), London, Havard University Press, 1915, reed 1999, pp. 172-239. Veja-se também, por exemplo, a incisiva expressão do fenómeno em causa que encontramos expressa num poema de E. Dickinson (E. DICKINSON, *The Complete Poems*, ed. T. H. Johnson, London/Boston, Faber & Faber, 1970, Nr. 579, p. 283): “I had been hungry, all the Years – / My Noon had Come – to dine – / I trembling drew the Table near – / And touched the Curious Wine – // 'Twas this on Tables I had seen – / When turning, hungry, Home / I looked in Windows, for the Wealth / I could not hope –for Mine – // I did not know the ample Bread – / 'Twas so unlike the Crumb /The Birds and I, had often shared / In Nature's – Dining Room – // The Plenty hurt me – 'twas so new – / Myself felt ill – and odd – /As Berry – of a Mountain Bush – /Transplanted – to a Road – // Nor was I hungry – so I found / That Hunger – was a way / Of Persons outside Windows – / The Entering – takes away –“.

constelação possível de metas circunscritas; uma vez que se atinjam todos os requisitos antecipados como necessários para chegar à felicidade e viver nela descansadamente, estes mesmos requisitos revelam-se insuficientes e completamente alheios ao que torna feliz. Há um excesso do ser humano face a eles que não se resolve neles – e mesmo a melhor constelação possível, uma vez que se converta num estado, no sentido referido (desligado de uma continuação e de uma fuga), torna-se insuportável. É o que pode ler-se em fragmentos com o seguinte: “tédio. Nada é tão insuportável para o homem como estar num completo repouso, sem paixões, sem negócios, sem divertimento, sem aplicação. Sente então o seu nada, o seu abandono, a sua insuficiência, a sua dependência, a sua impotência, o seu vazio. Imediatamente sairá do fundo da sua alma o tédio, a escuridão, a tristeza, o desgosto, o ressentimento, o desespero.”<sup>83</sup>

c) Desarticulações: o carácter ilusório da *fuga para a frente* como itinerário de supressão da falta e de aproximação ao repos no segundo sentido

Mas, sendo assim, a figura do rei é também elucidativa em relação ao próprio sentido que faz ou não faz a forma de resolução do interesse por si que designámos como *fuga para a frente*. Como julgamos que resulta claro a partir daquilo que dissemos, o sentido dessa fuga é a aquisição dos *estados* que constituem os sucessivos *termini ad quos* dela, como se essa aquisição fosse capaz de suprir a falta em virtude da qual o estado – o estado que de cada vez é o ponto de partida da fuga – é insuportável. Por outras palavras, na forma como o descrevemos e como muito frequentemente tem lugar, a *fuga para a frente* compreende-se a si própria como um processo de aquisição cujo *terminus ad quem* diferirá do *terminus a quo* por não ser insuportável, mas o contrário. No particular sentido que aqui enunciámos, a *fuga para a frente* (a estratégia vital dos “circuitos curtos”) está dominada por uma óptica de *estado* – e na verdade, vendo bem, por uma óptica de *repos*, no segundo sentido. Pois, mesmo que só muito confusamente, compreende-se a si mesma ao menos como aproximação ao *repos*. É isso que se encontra claramente enunciado, por exemplo, no fr. 136-139: “parece-lhes

---

<sup>83</sup> Fr.622-131 “Ennui. Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme, l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir.”

(*figurer*) sempre que a satisfação que de modo nenhum têm lhes chegará se, superando algumas dificuldades que encaram, podem por aí abrir a porta ao repouso”<sup>84</sup>

Ora, aquilo que a figura do rei mostra, de forma inexorável, é que toda esta perspectiva está dominada por uma *ilusão de óptica*. O rei está mais avançado do que todos os *termini ad quo* dos diferentes passos dados na fuga para a frente. O rei situa-se, por assim dizer, no extremo de todo o intervalo percorrível nessa fuga. E o que a figura do rei põe em evidência é que, no extremo desse intervalo, não se passa nada de substancialmente diferente do que ocorre em qualquer ponto desse intervalo ou mesmo no seu ponto de partida: a relação com o repos, no segundo sentido, é a mesma. E a diferença está apenas no facto de, como dissemos, o rei (no sentido da figura do rei) não ter espaço para fugir do seu estado e embarcar na ilusão, que os outros podem ter, de estarem ocupados num “enriquecimento” ou “melhoramento” do seu estado e de essa ocupação significar ao menos uma *aproximação* à felicidade – quer dizer, ao *repos*, no segundo sentido referido.

A efectiva compreensão disto paralisa o mecanismo de fuga para a frente, pois mostra claramente a sua falta de sentido. É o que se enuncia no fr. 199-72: “é o estado que nos é natural e todavia o mais contrário à nossa inclinação. Ardemos no desejo de encontrar um estado (*assiette*) firme, e uma última base constante para edificar nela uma torre que se eleve até ao infinito mas todo o nosso fundamento cede e a terra abre-se até aos abismos. [...]. Uma vez bem compreendido isto, julgo que nos manteremos em repouso (*tiendra*), cada um no estado onde a natureza o pôs.”<sup>85</sup>

Mas, por outro lado, perceber isto é de certo modo a mais completa “perda de pé” que pode ter lugar em relação ao curso habitual da vida. Pois significa cortar qualquer ligação entre esse curso e a meta do interesse absoluto de cada um por si mesmo – destruir a atmosfera em que os seres humanos habitualmente respiram. Pois mesmo aqueles que se julgam infelizes, porque o *estado* em que se acham está marcado por provações, sofrimento, etc., enquanto acreditam que podem vir a ser felizes, por uma

---

<sup>84</sup> Fr.136-139 “[...] à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera si en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos.” Mas são diversos os fragmentos em que se põe em evidência que a *fuga para a frente* está dominada por essa *óptica de estado* – e que a “dinâmica”, se assim se pode dizer, da fuga para a frente é toda ela alimentada por essa óptica. Veja-se, por exemplo, os fragmentos do fr. 136-139 citados nas páginas 48.

<sup>85</sup> Fr.199-72 “C'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à (l')infini mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. [...]. Cela étant bien compris je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé.”

mudança de curso das coisas, estão, mesmo que só ilusoriamente, ligados ao *repos* e podem “respirar” por via disso.

Mas é justamente esse “respiradouro” que fica obstruído se efectivamente é assim como Pascal sustenta e acabamos de descrever. Pois, nesse caso, a situação ganha os contornos que se acham enunciados no fr. 136-139: “quando me pus algumas vezes a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos, e as penas a que se expõe na corte, na guerra, de onde nascem tantas querelas, paixões, empreendimentos ousados e muitas vezes maus, etc., disse muitas vezes que toda a desgraça dos homens vem de uma só coisa, que é não saber ficar em repouso num quarto. [...] Mas, quando pensei de mais perto e quis, depois de ter encontrado a causa de todos os nossos males, descobrir-lhes a(s) razão(ões), descobri que têm uma bem efectiva, que consiste na desgraça natural da nossa condição fraca e mortal e tão miserável que nada nos pode consolar, assim que pensamos nela de perto”<sup>86</sup>.

### c) Incapacidade para se deter no *repos*

Perante a desconformidade levantada pelo *repos*, no segundo sentido, estamos obrigados ou a considerá-lo de forma persistente, ou a fugir dele. Mas, ao fugir sempre, sem encarar o problema que se é para si próprio, o ser humano acha-se sempre preso de um ciclo que se repete e para o qual se é cego. O ser humano permanece na agitação, porque associa aos seus intentos um estado feliz em que poderá permanecer em repouso com prazer. Diz-nos Pascal que “assim se passa toda a sua vida; procura-se o repouso combatendo alguns obstáculos e, se se superam, o repouso torna-se insuportável pelo tédio que engendra. É preciso sair dele e mendigar o tumulto (*tumulte*)”<sup>87</sup>; “os homens que sentem naturalmente a sua condição não evitam tanto nada como o repouso; não há nada que eles não façam para procurar a confusão (*trouble*). [...] o mal está em que eles o procurem como se a posse das coisas que eles procuram os devesse tornar

---

<sup>86</sup> Fr.136-139 “Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes, et les périls, et les peines où ils s'exposent dans la Cour, dans la guerre d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre. [...] Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir les raison(s), j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près.”

<sup>87</sup> Fr.136-139 “Ainsi s'écoule toute la vie; on cherche le repos en combattant quelques obstacles et si on les a surmontés le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre. Il en faut sortir et mendier le tumulte.”



verdadeiramente felizes, e é nisto que se tem razão de acusar a sua procura de vaidade. [...] não se conhecem a si mesmos. Não sabem que não é senão a caça, e não a presa, que procuram”<sup>88</sup>; “imaginam que se tivessem obtido este cargo repousariam em seguida com prazer e não sentem a natureza insaciável da cupidez. Acreditam procurar sinceramente o repouso e só procuram, com efeito, a agitação”<sup>89</sup>.

### III

#### *DIVERTISSEMENT*

O que acabamos de considerar permite ver muito da complexa rede de factores que, segundo Pascal, interferem no modo como a maior parte das vezes os seres humanos tentam resolver a pressão do seu interesse por si mesmos e do desequilíbrio que afecta esse interesse. Que o mesmo é dizer: o que acabamos de considerar permite ver muito da “desmontagem” que Pascal faz desses factores e dos equívocos e ilusões a que dão lugar. Mas há ainda alguns aspectos adicionais que complicam o quadro, que são decisivos, que Pascal põe em foco e que ficaram de fora do bosquejo apresentado nas páginas precedentes.

O primeiro desses aspectos ainda por considerar tem que ver com o fenómeno do *divertissement*.

Na análise entretanto desenvolvida já por diversas vezes se falou do fenómeno da distração ou do divertimento.<sup>90</sup> Na verdade, vendo bem, tudo aquilo que se descreveu dos “circuitos curtos”, etc., tem no seu centro uma distração relativamente *ao estado*, uma correspondente distração relativamente *ao presente*, etc. Acontece,

---

<sup>88</sup> Fr.136-139 “[...] les hommes qui sentent naturellement leur condition n'évitent rien tant que le repos; il n'y a rien qu'ils ne fassent pour chercher le trouble. [...] le mal est qu'ils le recherchent comme si la possession des choses qu'ils recherchent les devait rendre véritablement heureux, et c'est en quoi on a raison d'accuser leur recherche de vanité. [...] ils ne se connaissent pas eux-mêmes. Ils ne savent pas que ce n'est que la chasse et non la prise qu'ils recherchent.”

<sup>89</sup> Fr.136-139 Ils s'imaginent que s'ils avaient obtenu cette charge, ils se reposeraient ensuite avec plaisir et ne sentent pas la nature insatiable de la cupidité. Ils croient chercher sincèrement le repos et ne cherchent en effet que l'agitation.

<sup>90</sup> Tenha-se presente que, como também já se sugeriu, a palavra *divertissement* não tem que ver apenas com aquilo que mais comumente associamos a este conceito, mas também com a ideia de ausência ou afastamento (com o corpo semântico de *détourner*, etc.). Pois há uma ligação entre o *divertissement* e o núcleo semântico do seu étimo (*divertere*), o campo semântico de *détourner*, etc. De sorte que a melhor tradução será, talvez, *distração*. Pois liga de forma mais nítida a ideia, que também é relevante, disso que mais espontaneamente associamos à noção de *divertissement* (qualquer coisa como *recreação*, etc.) e a ideia decisiva de alheamento, desvio do olhar.

entretanto, que o fenómeno a que aí se faz referência é susceptível de ser designado deste modo (e também é designado deste modo por Pascal) mas não corresponde bem a um fenómeno de distracção de tipo muito peculiar, que é aquele a que, no sentido mais estrito, Pascal chama *divertissement*. O que caracteriza esse fenómeno de *divertissement* ou distracção no sentido mais estrito é que ele não se reduz ao efeito de desvio do olhar ou de “alienação” por desvio para outra coisa, antes implica um carácter muito particular disso para que se é desviado ou disso em que se fica absorto por força do fenómeno de distracção. Tal como a descrevemos, a fuga para a frente – o mecanismo de desvio próprio da resolução da tensão do interesse nos “circuitos curtos” – está dominado por uma *óptica de estado*. De tal modo que o *terminus ad quem* da distracção aí em causa é um *estado* ou a *aquisição de um estado*. Mas o que caracteriza o *divertissement* ou a distracção no sentido mais estrito é precisamente o facto de o *terminus ad quem* da distracção poder nem sequer ser um estado ou a aquisição de um estado. Quer dizer, estamos constituídos de tal modo que até é possível que a tensão do interesse (n.b.: a pressão do interesse *absoluto* por si – daquele interesse que tem que ver com o *repos* no segundo sentido) se resolva por via de uma fuga para algo que nem sequer é um estado, nem sequer é a aquisição de nada, mas antes puro *divertissement* – isto é, distracção cujo *terminus ad quem* é a própria distracção enquanto tal.

Este fenómeno de *divertissement* ou de distracção, em sentido mais estrito, é importante a vários títulos. É-o, em primeiro lugar, porque mostra a que ponto pode ir o que podemos descrever como a *excentricidade* de que o acontecimento do humano se pode revestir relativamente ao núcleo do seu próprio interesse (do interesse absoluto por si mesmo – do interesse que tem que ver com a tensão para o *repos*). Mas o fenómeno do *divertissement* ou da distracção no sentido mais estrito também é importante porque, em certo sentido, constitui uma alternativa à *fuga para a frente* produzida segundo a *óptica de estado* (quer dizer, compreendida como processo de aquisição, de “melhoramento” de si mesmo, de realização da obra de si mesmo e de aproximação ao *repos*, referido no segundo sentido). Por outras palavras, o *divertissement*, na acepção mais estrita, é relevante, porque pode constituir como que uma saída para o bloqueio que se produz quando se percebe o carácter equívoco e ilusório de fuga para a frente enquanto é vivida como processo de aquisição e de encaminhamento para o *repos*.

Mas tudo isto só pode ganhar contornos mais nítidos se tentarmos focar o fenómeno do *divertissement* sc. da distracção – ou melhor, a multiplicidade de fenómenos que podem corresponder a este título. Um dos obstáculos que dificultam a

compreensão da forma peculiar do *divertissement* – o *divertissement* em sentido mais estrito – é justamente a interposição das outras modalidades e a *confusão* com elas (o apagamento e a perda de vista da pista do *divertissement*, em sentido mais estrito, na confusão com as outras modalidades). Por essa razão, tentamos (de forma muito breve) distinguir os diversos fenómenos que são discerníveis, pôr também em destaque aqueles que são focados por Pascal – para, por essa via, ganhar a pista do *divertissement* ou distracção na acepção mais estrita que, como se disse, é aquela que mais importa pôr em destaque.

### 3.1. *Observações preliminares*

O *divertissement* é um modo de distracção, implica a introdução de algo que atrai e que faz que aquele que se deixa levar por ele se concentre no objecto que distrai, se ocupe disso e fique distraído de tudo o que está para além dessa ocupação (completamente embarcado nela, absorto nela e, durante esse tempo, impedido de pensar em si e no demais). E tudo isto de tal modo que o *divertissement* é tanto mais eficazmente tal quanto menos chamar a atenção para aquilo que faz e aquilo que é. Ou seja, o que é próprio do *divertissement* é ser uma forma de *distracção dissimulada*.

Podemos distinguir vários modos de distracção e, em especial, dois modos de *divertissement*. Podemos estar instantaneamente distraídos, como quando nos atiram uma bola, ou distraídos em perseguição de alguma coisa, segundo uma vontade mais consciente, acompanhada. Este segundo modo de distracção especifica-se ainda em dois modos, a que podemos chamar *divertissement simples* e *divertissement complexo*. Podemos estar distraídos porque queremos distrair-nos, no sentido comum de distracção. E também podemos estar distraídos e ocupados com alguma coisa que julgamos de fundamental e que, portanto, não significa aparentemente uma distracção – no sentido em que já entendemos a distracção como desvio de si, da pressão do interesse e ocupação com algo que permite fugir ou descansar dela.

Contudo, para que haja qualquer modo de *divertissement*, neste sentido mais vulgar, tem de estar presumida uma relação entre aquilo com que se está ocupado na distracção e o cuidado de si. Para haver distracção imediata, no sentido referido, tem de haver algum sentimento de fundo em relação ao sério – quer dizer, tem de haver algum sentimento de vida resolvida. A distracção, entendida no seu sentido mais comum (isto

é, a procura de distração declarada, como momento de descontração, etc.), só tem lugar dentro de um enquadramento onde se compreenda que a distração é ou oportuna ou necessária, tem “o seu lugar” – enquadramento esse que, portanto, não é simplesmente distração, antes tem que ver com um *todo* de sentido sério que dá lugar à distração (onde esta faz falta e tem sentido).

Já o *divertissement* complexo é um modo de distração *não declarado* (quer dizer, é um modo de distração não declarado como tal<sup>91</sup>). Está posto quando se procura o fundamental de um modo torcido, isto é, trata-se de um modo “torcido” de procurar a felicidade, a resolução de si. Ao mesmo tempo que se pensa estar a resolver o problema que se é para si próprio, está-se *desviado* de si, do seu estado e de uma tentativa real para o solucionar. Nisto consiste a *distração* do *divertissement complexo*. Ele é capaz de desviar da intensificação da pressão do interesse e suspender o sofrimento que se produz uma vez que se considere *o próprio estado* de si como irresolúvel. Pois o *divertissement complexo* desvia *pondo sentido*.

Este sentido forte do *divertissement* parece não estar devidamente reconhecido, quando, no fim de contas, é justamente ele que permite os outros modos de distração. Jean Brun a este propósito diz: “Pascal não se contenta em dar exemplos de divertimentos como a caça, o jogo, a conversa das mulheres ou a dança. Retoma a sua análise sobre as grandezas por estabelecimento, para mostrar que a sua busca e posse também fazem parte dos divertimentos encarregues de distrair os homens, impedindo-os de pensar em si mesmos. É por isso que procuramos as responsabilidades não obstante as preocupações e canseiras que sempre implicam, mas precisamente por causa delas. [...] Pascal vai mesmo mais longe ao pôr os cargos do exército, de manutenção muito dispendiosa, bem como a guerra para o qual eles são concebidos, ao nível dos divertimentos feitos para distrair de um repouso que se tornaria rapidamente insuportável.”<sup>92</sup>

Brun vinca que um dos aspectos fundamentais da perspectiva desenvolvida por Pascal a respeito do *divertissement* é a evidenciação de que a ocupação com *coisas sérias* é também distração. E isto de tal modo que, quanto mais sérias parecem ser, mais possibilitam a distração.<sup>93</sup> Mas Brun não põe suficientemente em relevo a

---

<sup>91</sup> No sentido do entendimento comum.

<sup>92</sup> BRUN, Jean, *Introdução à Filosofia de Pascal*, trad. de Fernanda Soares; Mem Martins, Publicações Europa-América, 1992, p.72.

<sup>93</sup> Esta noção da vida “séria” como uma “brincadeira” (uma “brincadeira de crianças”) “em ponto grande” já está claramente sugerida, por exemplo, em Séneca, no *De constantia sapientis* 12, 1-2 .Cf. L. A.

diferença de estruturas entre os dois fenómenos – e que não se trata apenas do alargamento da esfera da presença de um fenómeno, mas antes de reconhecimento de presença e intervenção de *dois*. Ou seja, Brun redu-los a um mesmo modo de divertimento, ao *divertissement simples*. Não reconhece com nitidez a forma como o *divertissement complexo* preenche a relação com a felicidade ou o *repos*. Pois aquilo a que chamamos *divertissement complexo* é o que forma a “felicidade” das pessoas, não apenas de vez em quando, mas no curso normal e “sério” da vida. Pois é, de facto, um divertimento que as mantém distraídas do seu estado – mas, precisamente, enquanto imaginam que aquilo com que estão distraídas lhes trará a felicidade que desejam. De sorte que, durante o tempo em que estão distraídas, o *divertissement complexo* parece proporcionar o *complemento* sem o qual o *estado* faz sofrer.

Também Philippe Sellier parece entender o *divertissement* apenas num sentido fraco de distração; “[...], o divertimento não é o relaxamento (*délassement*), que é são, mas uma perversão do relaxamento [...]”<sup>94</sup> O que se liga ao *divertissement* liga-se por estar a ver nisso um bem; tem dificuldade em medir o que é o bem de si – e tem “culpa” por não se investigar, para poder reconhecer o estado próprio (e, então, não procurar no que não é o seu bem o bem que procura); em suma, tem culpa por, desse modo, se esquivar a uma verdadeira procura, que implicaria sofrimento. Mas não se liga à

---

SÉNECA, *Moral Essays*: vol 1, ed. John W. Basore, London/ N.Y, Heinemann, 1928, p.82: “[1] Quem animum nos adversus pueros habemus, hunc sapiens adversus omnes, quibus etiam post iuventam canosque puerilitas est. An quicquam isti profecerunt, quibus puerilis 1 animi mala sunt auctique in maius errores, qui a pueris magnitudine tantum formaque corporum differunt, ceterum non minus vagi incertique, voluptatum sine dilectu adpetentes, trepidi et non ingenio sed formidine quieti? 2] Non ideo quicquam inter illos puerosque interesse quis dixerit, quod illis talorum nucumve et aeris minuti avaritia est, his auri argentique et urbium, quod illi inter ipsos magistratus gerunt et praetextam fascesque ac tribunal imitantur, hi eadem in campo foroque et in curia serio ludunt, illi in litoribus harenae congestu simulacra domuum excitant, hi ut magnum aliquid agentes in lapidibus ac parietibus et tectis moliendis occupati tutelae corporum inventa in periculum verterunt. Ergo par pueris longiusque progressis, sed in alia maioraque error est.” Agradece-se a possibilidade de transcrever aqui a tradução que está a ser preparada num Seminário da *Unidade de Investigação LIF*, da Universidade de Coimbra: “1. Aquela atitude que temos em relação aos garotos, o sábio tem-na em relação a todos aqueles que, mesmo depois da juventude e de já terem cãs, ainda são pueris. Porventura cresceram alguma coisa esses que padecem de males do ânimo e cujos erros se tornaram ainda maiores, esses que diferem das crianças só pelo tamanho e pela forma dos corpos (de resto, não são menos inconstantes e incertos, têm um desejo indiscriminado de prazeres, são desassossegados e só sossegam, não por discernimento, mas por medo)? 2. Ninguém dirá que entre eles e os garotos há alguma diferença, pelo facto de uns terem avareza de dados ou de nozes e de tostões, ao passo que os outros têm avareza de ouro, de prata e de cidades; ou pelo facto de uns brincarem entre eles aos magistrados e imitarem a toga pretexto e os feixes e o tribunal, enquanto os outros brincam a sério às mesmas coisas no campo de Marte, no foro e na cúria; [ou ainda pelo facto de] uns, amontoando areia, construírem simulacros de casas nas praias, enquanto os outros, entretidos a construírem pedras e paredes e tectos, como se estivessem a fazer algo importante, transformaram em perigo coisas inventadas para protecção dos corpos. Padecem, portanto, do mesmo erro os garotos e os que viveram mais, mas no caso destes o erro diz respeito a coisas diferentes e maiores.”

<sup>94</sup> “[...] le divertissement n’est pas le délassement, qui est sain, mais une perversion du délassement [...]” SELLIER, Philippe, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1995, p.167.

distracção como distracção, a não ser já num quadro de *divertissement* complexo, em que o *divertissement* simples ganha sentido. Se é verdade que está desviado das realidades verdadeiramente duráveis, por se virar para as realidades inconstantes e incertas, temos de perceber de que modo o faz.

Alban Krailsheimer trata o *divertissement* como “resposta instintiva do homem a essa verdade intragável sobre ele próprio”<sup>95</sup> e diz-nos que “os exemplos de distracção enumerados por Pascal são naturalmente comuns às espécies de tempos livres da sua época, e de modo algum sinónimos de divertimento: por exemplo, serviço militar, jogo de azar, caça, bilhar e problemas de matemática. Deve recordar-se que, qualquer que seja a extensão dos seus leitores hoje em dia, ele dirigia, de facto, o seu argumento estritamente *ad hominem* a representantes de uma elite numericamente muito pequena.”<sup>96</sup> Krailsheimer parece, assim, reconhecer a relação do *divertissement* com o pensamento de si, ligada, naturalmente, a quem teria tempo para pensar na sua condição miserável. Mas volta a reduzir o *divertissement* a mera *distracção* e acaba por tentar resolver as dificuldades com um “passe de mágica” historicista, na verdade pouco convincente.

O propósito destas breves referências não é, de modo nenhum, passar em revista diferentes interpretações da noção de *divertissement*, tal como aparece na obra de Pascal, mas sim pôr em relevo a necessidade de ter bem presente que Pascal não tem em vista o *divertissement* ou a distracção como um alívio ou interlúdio mais ou menos breve e ocasional. Quando fala do *divertissement*, o que tem em vista é, no fundamental, a fuga em relação ao *estado* – quer dizer, por um lado, algo que não ocorre apenas de vez em quando, em “bolsas” circunscritas, mas antes sempre ou quase sempre no curso normal da vida; e, por outro lado, precisamente a forma do que em regra tendemos a opor ao *divertissement*: a *seriedade*, a ocupação séria. O que Pascal tenta pôr em evidência é que a forma habitual de ocupação da vida de *maneira séria* – a tentativa de resolução da pressão do interesse no modo da *fuga para a frente* e dos “circuitos curtos” – é *divertissement* ou *distracção*.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> KRAILSHEIMER, Alban, *Pascal*, tradução de Maria Manuela Pecegueiro, Lisboa, D. Quixote, 1983, p.96.

<sup>96</sup> *Ibidem*; p.96.

<sup>97</sup> Cf. Fr.478-137: “Sans examiner toutes les occupations particulières, il suffit de les comprendre sous le divertissement.”

Mas procuremos ver melhor como funciona o *divertissement* ou a *distracção* enquanto faz parte do processo de *fuga para a frente* ou tentativa de resolução do problema do interesse por si no regime dos “circuitos curtos” de que se falou.

### 3.2 Agitação

A agitação é o modo pelo qual o ser humano cria distância de si; uma vez ocupado, ele está distraído e, uma vez distraído, fica desviado, à distância de se ter a si mesmo na insuportabilidade característica do *estado* ou da *pressão no estado*. A agitação é, assim, o modo pelo qual o ser humano tende a resolver a insuportabilidade de si. Diz-nos Pascal: “Eis tudo o que os homens puderam inventar para se tornarem felizes, e os que acerca disso fazem de filósofos e os que acreditam que o mundo é muito pouco razoável em passar todo o dia a correr atrás de uma lebre que não queriam ter comprado, conhecem pouco a nossa natureza. Esta lebre não nos asseguraria que nos desviássemos da vista da morte e das misérias, mas a caça assegura-nos. E, assim, o conselho dado a Pirro, de ficar em repouso, porque encontraria muitas fadigas, envolvia muitas dificuldades. (Dizer a um homem que repouse, é dizer-lhe que vive feliz. É aconselhar-lhe [...] a ter uma condição totalmente feliz que possa considerar em lazer, sem encontrar aí motivo de aflição. (Não é isso, portanto, entender a natureza.) Assim, os homens que sentem naturalmente a sua condição não evitam tanto nada como o repouso; não há nada que não façam para procurar a confusão (trouble)”<sup>98</sup>; “se a nossa condição fosse verdadeiramente feliz não precisaríamos desviar-nos (*divertir*) de pensar nela.”<sup>99</sup>

O que assim se configura é qualquer coisa como uma alternativa ao *estado* (ou à *pressão no estado*) enquanto tal. A vida humana não é feita apenas de estado – também é feita de qualquer coisa como uma outra componente – a *mudança*, a *passagem*, o

---

<sup>98</sup> Fr.136-139 “Voilà tout ce que les hommes ont pu inventer pour se rendre heureux et ceux qui font sur cela les philosophes et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre qu'ils ne voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature. Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères qui nous en détournent, mais la chasse nous en garantit. Et ainsi le conseil qu'on donnait à Pyrrhus de prendre le repos qu'il allait chercher par tant de fatigues, recevait bien des difficultés. (Dire à un homme qu'il soit en repos, c'est lui dire qu'il vive heureux. C'est lui conseiller [...] d'avoir une condition toute heureuse et laquelle il puisse considérer à loisir, sans y trouver sujet d'affliction. (Ce n'est donc pas entendre la nature.) Aussi les hommes qui sentent naturellement leur condition n'évitent rien tant que le repos; il n'y a rien qu'ils ne fassent pour chercher le trouble.”

<sup>99</sup> Fr.70-165bis “Si notre condition était véritablement heureuse il ne faudrait pas nous divertir d'y penser.”

*trânsito* ou como Pascal também diz, a *agitação*. Mesmo que aconteça que a *mudança*, o *trânsito* ou a *agitação* sempre tenha como *terminus ad quem* um *estado* (um *outro* estado), ela constitui, de todo o modo, algo de diferente do estado, de heterogêneo em relação ao estado – e que, por força dessa heterogeneidade, permite uma *evasão* relativamente a ele. Se só houvesse *estado*, não conheceríamos senão a insuportabilidade do estado, do *repos*, no primeiro sentido. A chave da *fuga para a frente* (dos “circuitos pequenos”) e da forma como parecem poder dar saída à pressão do interesse por si é este elemento de “fora-do-estado”, “para-lá-do-estado”, este *a-caminho* que, por um lado, desconfinha em relação ao estado que é seu *terminus a quo* e, por outro lado, ainda não está preso no estado que é o seu *terminus ad quem*. Numa palavra, o essencial do funcionamento da *fuga para a frente* é a própria possibilidade da fuga, que reside na possibilidade do *trânsito* do encaminhamento. Pascal insiste muito neste aspecto.

Termos como barulho, movimento, agitação (*bruit, remuement, tumulte, tracas*, etc.) são opostos ao termo *repos*. Enquanto o termo *repos* (no primeiro sentido referido) é associado ao tédio (que advém de se ficar prisioneiro do estado, deposto no pensamento de si), os termos “agitação”, “ocupação”, “divertissement”, etc., são associados àquilo que *desvia* do pensamento de si e – ao fazê-lo – permitem alguma resolução do interesse sentido e algo que aparece ao menos como uma *aproximação* à felicidade ou ao *repos*, no segundo sentido.

Por um lado, o *repos*, no sentido de *prisão* no *estado*, revela-se sempre insuportável. Não se encontra um momento de repouso que não suscite inquietação. Pois, reduzido a si, àquilo que de cada vez é, o ser humano encontra-se sempre infeliz, em tédio.

Por outro lado, uma vez *ocupado com* algo, furta-se ao desassossego – e, quanto mais ocupado (malabarista e trapezista que é), mais firmemente se impede de cair no desassossego. Assim, o ser humano está livre do peso que surge ao ter-se a si próprio como alvo de atenção – que é o que desperta o tédio. O mesmo pode ler-se no seguinte fragmento: “o único bem dos homens consiste em estarem distraídos (divertis) de pensar na sua condição, ou por uma ocupação que os desvie (*détourne*), ou por qualquer paixão agradável e nova que os ocupe, ou pelo jogo, a caça, qualquer espectáculo cativante, e enfim pelo que se chama divertimento. Daí vem que o jogo, a conversação das mulheres, a guerra, os grandes empregos sejam tão procurados. Não é que haja de facto felicidade, nem que se imagine que a verdadeira felicidade (*béatitude*) seja ter o



dinheiro que se pode ganhar no jogo, ou na lebre, que se apanha; não o quereríamos se nos fosse oferecido. Não é este uso mole e pacífico e que nos deixa pensar na nossa infeliz condição que se procura, nem os perigos da guerra, nem o esforço nos empregos, mas é a azáfama (*tracas*) que nos desvia (*détourne*) de pensar nisso e nos diverte (*divertit*). Razão pela qual amamos mais a caça do que a presa.”<sup>100</sup>

Não quer isto dizer que a agitação não levante preocupações, inquietações, problemas, etc. Pelo contrário: ela pode ser – e muitas vezes é – motivo de tragédias. Mas quanto mais séria, mais capaz de prender e distrair. Procura-se a agitação mesmo sem ter algo de grave que se queira esquecer. É o repouso que é verdadeiramente insuportável, porque nos faz olhar para nós – e, assim, mesmo os males que chegam pela agitação são preferíveis. Basta estar sem qualquer ocupação e na contingência de se ocupar apenas consigo (de só se poder ocupar consigo), para se virar naturalmente à procura de algo com que se ocupar. Essa é a forma natural como pensa, como se resolve. Ainda que não perceba o que se passa consigo (pelo que podem até levantar-se queixas das consequências da agitação), o ser humano procura instintivamente a agitação, tende sempre a fugir de si por meio de ocupações que, tomadas como sérias ou não, o impedem de pensar em si e, assim, de sofrer. Assim, diz-nos Pascal: “agitação. Quando um soldado se queixa da fadiga que tem, ou um trabalhador, etc., que se os ponham sem fazer nada.”<sup>101</sup>

O ser humano passa a estar, assim, sempre num *fazer-se* (e não num *estado*, num *ser*). Não está: *Vai* de cada vez na agitação que o impede de cair no desassossego. “*Vai indo*”. E, visto que, quanto mais envolvido em ocupações que o *puxem*, neste e naquele sentido, mais longe fica da possibilidade de repouso e de se dar conta da distância a que se mantém daquilo que na verdade procura, o ser humano vive assim continuamente abismado em ocupações e trabalha, verdadeiramente, para constituir distração, distância. Pois ele não suporta aquilo que advém do repouso. Diz-nos Pascal: “sobrecarregam-se os homens desde a infância com a preocupação da sua honra, do seu

---

<sup>100</sup> Fr.136-139 “(L’unique bien des hommes consiste donc à être divertis de penser à leur condition ou par une occupation qui les en détourne, ou par quelque passion agréable et nouvelle qui les occupe, ou par le jeu, la chasse, quelque spectacle attachant, et enfin par ce qu’on appelle divertissement.) De là vient que le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois sont si recherchés. Ce n’est pas qu’il y ait en effet du bonheur, ni qu’on s’imagine que la vraie béatitude soit d’avoir l’argent qu’on peut gagner au jeu, ou dans le lièvre qu’on court; on n’en voudrait pas s’il était offert. Ce n’est pas cet usage mol et paisible et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition qu’on recherche, ni les dangers de la guerre, ni la peine des emplois, mais c’est le *tracas* qui nous détourne d’y penser et nous divertit. Raison pourquoi on aime mieux la chasse que la prise.”

<sup>101</sup> Fr.415-130 “Agitation. Quand un soldat se plaint de la peine qu’il a ou un laboureur, etc. qu’on les mette sans rien faire.”

bem, dos seus amigos, e ainda com o bem e com a honra dos seus amigos, oprimem-se com negócios, aprendizagens de línguas e exercícios, e faz-se-lhes entender que não saberiam ser felizes sem a sua saúde, a sua honra, a sua fortuna, e sem que as dos seus amigos estejam em bom estado, e que uma só coisa que faltasse os tornaria desgraçados. Assim oferecem-se-lhes cargos e negócios que os fazem inquietar-se (*tracasser*) desde o amanhecer. Eis, direis vós, uma estranha maneira de os tornar felizes; que se poderia fazer mais para os tornar infelizes? Como, o que se poderia fazer; não é preciso senão retirar-lhes todas estas preocupações, pois então ver-se-iam, pensariam no que são, de onde vêm, para onde vão, e assim não se pode ocupá-los e desviá-los muito. E é por isto que, depois de lhes ter preparado tantos negócios, se têm algum tempo de descanso, se lhes aconselha que o empreguem em divertir-se, e jogar, e ocupar-se sempre inteiramente. Como o coração do homem é vazio e cheio de imundice.”<sup>102</sup>

A insuportabilidade gerada pelo *repos* é incomparável com a inquietação que a agitação produz. É uma inquietação de outra ordem. Por isso, o ser humano procura preferencial e instintivamente a agitação, para substituir assim um desassossego insuportável por um desassossego suportável. É isto que se pode ler no fragmento seguinte: “quando algumas vezes considere as diversas agitações dos homens, e os perigos, e as penas a que se expõem na corte, na guerra, de onde nascem tantas querelas, paixões, empreendimentos ousados e muitas vezes maus, etc., disse muitas vezes que toda a desgraça dos homens vem de uma só coisa, que é não saber permanecer em repouso num quarto. Um homem que tem bens que cheguem para viver, se soubesse permanecer em sua casa com prazer, não sairia para ir ao mar ou ao centro de uma localidade; não se compraria um cargo tão caro ao exército se não se achasse insuportável não sair da vila, e não se procura as conversações e os divertimentos dos jogos senão porque não se permanece em sua casa com prazer. Mas quando pensei melhor e depois de ter encontrado a causa de todas as nossas desgraças, quis descobrir-lhes a(s) razão(ões), descobri que há uma bem concreta, que consiste na desgraça

---

<sup>102</sup> Fr.139-143 “Divertissement. On charge les hommes dès l'enfance du soin de leur honneur, de leur bien, de leurs amis, et encore du bien et de l'honneur de leurs amis, on les accable d'affaires, de l'apprentissage des langues et d'exercices, et on leur fait entendre qu'ils ne sauraient être heureux, sans que leur santé, leur honneur, leur fortune, et celles de leurs amis soient en bon état, et qu'une seule chose qui manque les rendra malheureux. Ainsi on leur donne des charges et des affaires qui les font tracasser dès la pointe du jour. Voilà direzvous une étrange manière de les rendre heureux; que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux? Comment, ce qu'on pourrait faire : il ne faudrait que leur ôter tous ces soucis, car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont, et ainsi on ne peut trop les occuper et les détourner. Et c'est pourquoi, après leur avoir tant préparé d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, on leur conseille de l'employer à se divertir, et jouer, et s'occuper toujours tout entiers. Que le coeur de l'homme est creux et plein d'ordure.” Ver também o fr.137-142.

natural da nossa condição fraca e mortal e tão miserável, que nada nos pode consolar assim que pensamos nela de perto.”<sup>103</sup>

O ser humano é constitutivamente desproporcionado em relação às actividades em que a cada vez se encontra. Pois todas elas e os seus resultados são vãos, uma vez que, por fim, não o resolvem e acabam por depô-lo novamente na irresolução e insuportabilidade de si: ainda por resolver, ainda sempre a ter de voltar a procurar a agitação; “quem não vê a vaidade do mundo é ele próprio bem vão. Também quem a não vê, à excepção dos jovens que estão todos no ruído (*bruit*), no divertimento e no pensamento do futuro. Mas tirai-lhes o divertimento, vê-los-eis secar de tédio. Sentem então o seu nada sem o conhecer, pois é ser bem desgraçado estar numa tristeza insuportável, logo que submetido a considerar-se e a não estar divertido.”<sup>104</sup>

O ser humano vive, assim, a ocupar-se com coisas múltiplas, diversas e dispares, que não o resolvem nem o fazem avançar, ao mesmo tempo que nada disso está “à altura” dele ou daquilo que se requer nele. Essas coisas mantêm-no distraído, afastado de *si* e do seu *estado*. A agitação tem, pois, alguma força para cativar, para o manter numa confusa rede de ocupações que o engole e prende numa vanidade que se auto-alimenta. A distracção que o ser humano procura para criar distância de si, para aliviar dissimuladamente a pressão do interesse, é a vitória do que é vão. O ser humano está, assim, disposto, sedento desse alívio. O que é vão, nulo, inválido, ganha espaço, trazendo consigo a eficácia da distracção, que efectivamente alivia da dor durante o tempo em que se está distraído. Diz-nos então Pascal: “assim, o homem é tão infeliz que se entediará mesmo sem nenhuma causa de tédio pelo estado próprio da sua compleição.

---

<sup>103</sup> Fr.136-139 “Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes, et les périls, et les peines où ils s'exposent dans la Cour, dans la guerre d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre. Un homme qui a assez de bien pour vivre, s'il savait demeurer chez soi avec plaisir n'en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège d'une place; on n'achèterait une charge à l'armée si cher que parce qu'on trouverait insupportable de ne bouger de la ville et on ne recherche les conversations et les divertissements des jeux que parce qu'on ne demeure chez soi avec plaisir. Etc. Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir les raison(s), j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près.”

<sup>104</sup> Fr.36-164 “Qui ne voit pas la vanité du monde est bien vain lui-même. Aussi qui ne la voit, excepté de jeunes gens qui sont tous dans le bruit, dans le divertissement et dans la pensée de l'avenir. Mais ôtez leur divertissement vous les verrez se sécher d'ennui. Ils sentent alors leur néant sans le connaître, car c'est bien être malheureux que d'être dans une tristesse insupportable, aussitôt qu'on est réduit à se considérer, et à n'en être point diverti”.

E é tão vão que estando cheio de mil causas essenciais de tédio, a menor coisa, como um bilhar e uma bola que empurra, basta para o divertir (divertir).”<sup>105</sup>

A partir da irresolução, da insuportabilidade, da vontade de felicidade e de um estado confuso, que se auto-engana e atropela, erguem-se, assim, como que desenvolvimentos de si que, enquanto fazem mover e depõem na agitação, desviam e tornam possível a distância de si. Está-se deste modo impossibilitado de pensar em si: uma vez animado e ido, está-se impedido de tornar ao *repos*. A agitação é, assim, a força do que é vão, do que desempenha as suas funções ao *pôr distância*, por via da distração.

A agitação impede-nos de vivermos na insuportabilidade que não saberíamos aguentar. Quanto mais agitados e distraídos, mais adormecidos para nós e impedidos de nos considerarmos no estado em que verdadeiramente sempre estamos. Trata-se, pois, de uma espécie de *anestesiante* que se procura para aguentar a insuportabilidade do estado. E o resultado é que a *fuga para a frente* (o caminho dos “circuitos curtos”) faz “dormir” a vida, “dormir” o interesse absoluto que se tem por si mesmo, numa perpetuação do auto-engano. O ser humano está distraído do problema que ele é para si próprio e, portanto, distraído de si: do que realmente é (quer dizer também, de um caminho para a solução – ou de um caminho para a procura de uma solução). Diz-nos Pascal: “Miséria. A única coisa que nos consola das nossas misérias é o divertimento. E, contudo, é a maior das nossas misérias. Pois é principalmente isso que nos impede (*empêche*) de pensar (*songer*) em nós e que nos faz perder insensivelmente. Sem isso estaríamos no tédio, e este tédio empurrar-nos-ia para procurar um meio mais sólido de sair dele, mas o divertimento entretém-nos (*amuse*) e faz-nos chegar insensivelmente à morte.”<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Fr.136-139 “Ainsi l'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui par l'état propre de sa complexion. Et il est si vain, qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre chose comme un billard et une balle qu'il pousse, suffisent pour le divertir.”

<sup>106</sup> Fr.414-171 “Misère. La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement. Et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir, mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort.”

### 3.3 O *terminus ad quem* do *divertissement* ou da *distracção* na fuga para a frente

Se, entretanto, perguntarmos qual é o *terminus ad quem* desta evasão relativamente ao *estado* e ao *repos* (na primeira acepção do termo), a resposta não é simples. Por um lado, é claro que, em certo sentido, esse *terminus ad quem* não é um estado, mas sim a própria *agitação* – o *trânsito* – enquanto tal. Se se tratasse de um estado (no sentido próprio: de um estar nele e mais nada), isso produziria o que é próprio do estado. O decisivo é a própria “*excentricidade*” *em relação a qualquer estado* – a *distância* relativa a qualquer estado (tanto aquele de que se foge quanto aquele para que se vai). O decisivo é o nem/nem: o simultâneo *além* e *aquém* de qualquer estado (*além do terminus a quo*, *aquém do terminus ad quem*) que é o próprio *movimento*. Ora, isto significa, por um lado, que o *terminus ad quem* da *distracção* não é um *momento* do movimento mas sim a *continuação* do movimento – quer dizer, o facto de o movimento *não parar em cada estado por que passa* – antes *continuar sempre*. É isso que leva Pascal a dizer no fr. 641-129: “A nossa natureza está no movimento, o repouso completo é a morte”<sup>107</sup>. E é também isto que se expressa no fr. 136-139, onde se pode ler: “Imaginam que se tivessem obtido este cargo repousariam em seguida com prazer e não sentem a natureza insaciável da cupidez. Acreditam procurar sinceramente o repouso e só procuram com efeito a agitação. [...] Assim se passa toda a sua vida; procura-se o repouso combatendo alguns obstáculos e, se se superam, o repouso torna-se insuportável pelo tédio que engendra. É preciso sair dele e mendigar o tumulto (tumulte).”<sup>108</sup> Por outras palavras, o *terminus ad quem* da *distracção* ou da fuga é a *continuação da fuga, nova fuga* – só assim se suspende o contacto com o estado e se evitam as consequências de que tal contacto se reveste.

Mas, sendo assim, isto não anula o domínio da óptica do estado. Pois, por sua vez, o novo movimento que de cada vez constitui o *terminus ad quem* da *distracção* acha-se constituído de tal modo que todo o seu sentido está em dirigir-se a um determinado *estado*. Quer dizer: há uma fuga – e a fuga só o é eficazmente enquanto conseguir ser *fuga para a fuga* (e assim sucessivamente). Mas toda e qualquer fuga está

---

<sup>107</sup> Fr.641-129 “Notre nature est dans le mouvement, le repos entier est la mort.”

<sup>108</sup> Fr.136-139 “Ils s’imaginent que s’ils avaient obtenu cette charge, ils se reposeraient ensuite avec plaisir et ne sentent pas la nature insatiable de la cupidité. Ils croient chercher sincèrement le repos et ne cherchent en effet que l’agitation. [...]. Ainsi s’écoule toute la vie; on cherche le repos en combattant quelques obstacles et si on les a surmontés le repos devient insupportable par l’ennui qu’il engendre. Il en faut sortir et mendier le tumulte.”

animada por ser (e só faz sentido enquanto é) *fuga para um novo estado* – cujo alcance ou aquisição é visto como algo susceptível de melhorar a situação de si mesmo (a que não se é indiferente, por que se tem interesse). Numa palavra, a distração na forma de *fuga para a frente* é uma distração na forma de *procura de mais e mais em matéria de estado*. Ou seja, apesar de tudo, o divertimento ou a distração no modo da *fuga para a frente* vive-se a si mesmo como um processo de *aquisição* de estado. Pelo seu sentido, o *terminus ad quem* da distração tem que ver com o encaminhamento para um estado a adquirir.

### 3.4 O “puro” *divertissement* ou a “pura” *distração*: a prevalência da caça sobre a presa

Mas, sendo assim, Pascal chama a atenção para o facto de nós sermos capazes de uma outra forma de *divertissement* ou de distração, que se caracteriza precisamente pela circunstância de estar *desligada* de um estado e de ter como *terminus ad quem* algo que justamente *não é um estado*, mas (para usar a terminologia que oportunamente referimos) apenas *movimento*, *agitação* ou *trânsito*. Isso mesmo se manifesta com toda a nitidez em alguns dos passos já citados e que só por essa inadvertência puderam ser reconhecidos como exprimindo apenas aquilo que se passa na *fuga para a frente* (ou no regime dos “circuitos curtos”), quando esta fuga está dominada por aquilo que chamámos “óptica de estado”. Com efeito, se considerarmos aquilo que se encontra no fr. 136-139, verificamos que Pascal põe em destaque o seguinte: “[...] Não é que com efeito haja alegria, nem que se imagine que a verdadeira beatitude esteja no dinheiro que se pode ganhar no jogo, ou na lebre que se persegue; não a quereríamos se nos fosse oferecida. Não é este uso mole e pacífico e que nos deixa pensar na nossa condição infeliz que se procura, nem os perigos da guerra, nem a fadiga dos empregos, mas é a azáfama (*tracas*) que nos desvia de pensar nisso e nos diverte (*divertit*). Razão pela qual amamos mais a caça que a presa. [...] Eis tudo o que os homens conseguiram inventar para se tornar felizes, e aqueles que sobre isto fazem de filósofos e que acreditam que o mundo é bem pouco razoável em passar todo o dia a correr atrás de uma lebre que não quereria ter comprado, não conhecem muito a nossa natureza. Esta lebre não nos garantiria que nos desviássemos da visão da morte e das misérias, mas a caça garante-no-lo. E assim, o conselho dado a Pirro, de ficar em repouso, que encontraria muitas

fadigas, envolvia muitas dificuldades.”<sup>109</sup> Mas isto que assim já vinha referido em passos anteriormente citados é em verdade objecto de alguma insistência. Assim, ainda no fr. 136-139 pode ler-se: “De onde vem que este homem que perdeu o filho único há pouco menos de um mês e que, estando esta manhã tão perturbado, sobrecarregado de processos e de querelas, não pense mais nisso agora? Não vos admireis, está completamente ocupado em ver por onde passará o javali que os seus cães perseguem com tanto ardor há seis horas. Não é necessário mais. O homem, por mais cheio de tristeza que esteja, se se pode conseguir dele fazê-lo entrar em algum divertimento, ei-lo feliz suspenso nessa altura [...]”<sup>110</sup> E o mesmo volta depois a ser enunciado com muita nitidez no fr. 773-135: “Este homem tão aflito com morte da sua mulher e do seu filho único, que tem esta grande querela que o atormenta, de onde vem que neste momento não esteja triste e que o vejamos tão isento (*exempt*) de todos estes pensamentos penosos e inquietantes? Não devemos admirar-nos. Serviram-lhe uma bola e é preciso que ele a torne a servir ao seu companheiro. Está ocupado (*occupé*) em agarrá-la na queda do telhado para ganhar uma perseguição. Como querereis que ele pense nos seus assuntos (*affaires*) tendo este outro assunto para gerir? Eis um cuidado digno de ocupar esta grande alma e de lhe tirar (*ôter*) qualquer outro pensamento do espírito.”<sup>111</sup>

Ora, se lermos com atenção estes passos, salta à vista que eles apontam para algo muito diferente daquilo que se descreveu na análise anteriormente feita do fenómeno do *divertissement*. Pois, como oportunamente pusemos em evidência, o que caracteriza o

---

<sup>109</sup> Fr.136-139 “[...] Ce n'est pas qu'il y ait en effet du bonheur, ni qu'on s' imagine que la vraie béatitude soit d'avoir l'argent qu'on peut gagner au jeu, ou dans le lièvre qu'on court; on n'en voudrait pas s'il était offert. Ce n'est pas cet usage mol et paisible et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition qu'on recherche, ni les dangers de la guerre, ni la peine des emplois, mais c'est le tracas qui nous détourne d'y penser et nous divertit. Raison pourquoi on aime mieux la chasse que la prise. [...] Voilà tout ce que les hommes ont pu inventer pour se rendre heureux et ceux qui font sur cela les philosophes et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre qu'ils ne voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature. Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères qui nous en détournent, mais la chasse nous en garantit. Et ainsi le conseil qu'on donnait à Pyrrhus de prendre le repos qu'il allait chercher par tant de fatigues, recevait bien des difficultés.”(subl. n/)

<sup>110</sup> Fr.136-139 “D’où vient que cet homme qui a perdu depuis peu de moins son fils unique et qui accablé de procès et de querelles était ce matin si troublé, n’y pense plus maintenant. Ne vous en étonnez pas, il est tout occupé à voir par où passera ce sanglier que ses chiens poursuivent avec tant d’ardeur depuis six heures. Il n’en faut pas davantage. L’homme, quelque plein de tristesse qu’il soit, si on peut gagner sur lui de le faire entrer en quelque divertissement le voilà heureux pendant ce temps-là [...]”

<sup>111</sup> Fr.522-140 “Cet homme si affligé de la mort de sa femme et de son fils unique, qui a cette grande querelle qui le tourmente, d’où vient qu’à ce moment il n’est point triste et qu’on le voit si exempt de toutes ces pensées pénibles et inquiétantes? Il ne faut pas s’en étonner. On vient de lui servir une balle et il faut qu’il la rejette à son compagnon. Il est occupé à la prendre à la chute du toit pour gagner une chasse. Comment voulez-vous qu’il pense à ses affaires ayant cette autre affaire à manier? Voilà un soin digne d’occuper cette grande âme et de lui ôter toute autre pensée de l’esprit.”

*divertissement* (ou a distração) própria da “*fuga para a frente*” é o facto de estar dominado por uma *óptica de aquisição* ou uma *óptica de estado*. De sorte que o *terminus ad quem* da distração é o tender para um *estado* ou para a aquisição de um estado e os pólos de atracção do *divertissement* são os *estados sucessivos a adquirir*. Mas as passagens que acabamos de citar falam de algo muito diferente. Aquilo para que apontam é um *divertissement* ou uma distração constituída de tal modo que a *caça* importa mais do que a *presa*, a *procura vale mais do que a aquisição* – ou melhor, a *caça* e a *procura* é que valem e importam – o *caçado* e a *aquisição* (ou o *adquirido*) na verdade nada valem e nada importam (a não ser na medida em que dão azo à caça e à procura). Por outras palavras, no fenómeno de *divertissement* ou *distração* descrito nestas passagens, o *terminus ad quem* do *divertissement* ou da *distração* (aquilo que *absorve* – desvia e retém em si o nosso olhar) não é o *estado* a que o movimento se dirige (ou não é a sucessão de estados a que o movimento se dirige, vivida e compreendida como *encaminhamento* ou como avanço na realização da obra de si mesmo por aquisição de algo que importa adquirir). Não. No fenómeno de *divertissement* ou *distração* descrito nas passagens em causa o *terminus ad quem* do *divertissement* ou da *distração* (aquilo que *absorve* – desvia e retém em si o nosso olhar) é o próprio movimento: o movimento que se continua em movimento. Tudo isto de tal modo que, em última análise, o sentido do movimento não é propriamente o seu *alvo* – a *lebre*, o *objectivo do jogo*, etc., não têm verdadeira relevância, *não são algo que se faça qualquer questão de obter por si mesmo*: só entram em cena como *pretextos* para o próprio movimento. Ou seja, neste caso, o sentido do movimento é a própria absorção que ele mesmo produz e a distância ou evasão que, independentemente do valor ou relevância do seu alvo, permite ganhar em relação ao estado.

Insistamos um pouco mais no contraste que assim se desenha. Na forma de *divertissement* ou *distração* anteriormente considerada, o *divertissement* produz-se em virtude da *absorção no movimento*, sim. Mas o movimento está, ainda assim, ligado como que por um “*cordão umbilical*” de sentido ao *estado* a que se dirige. Ou seja, o movimento, que é o *terminus ad quem* da absorção, está como que ancorado no *estado* ou na *aquisição* a que se dirige. Não assim na forma de *divertissement* ou *distração* que encontramos descrita nos fragmentos referidos. Neste caso, não há esse “*cordão umbilical*”, não há essa “*âncora*”. Em certo sentido, não há nada que apoie ou segure o movimento e lhe dê sentido a partir de fora. Há um *alvo*, sim. Mas esse alvo é um mero momento interno do próprio movimento. A relação é de certo modo a inversa. A meta é



posta para possibilitar o movimento – não é o movimento que é posto para se poder aceder àquilo a que ele leva<sup>112</sup>. Ou seja, o sentido da distração deixa de estar ligado à consecução de uma meta em que na verdade se tenha algum empenho. Numa palavra, o que interessa não é *aonde* se vai (o “onde” a que o si se dirige), mas sim o próprio *ir* (enquanto arranca ao estado e ao peso do *repos*, no primeiro sentido). Ou, como também se pode dizer, o que é próprio desta segunda modalidade do *divertissement* ou da *distracção* é o facto de constituir qualquer coisa como um *em-causa* em que, na verdade, não está propriamente em causa *nada*.

Visto isto, importa agora considerar alguns aspectos que são importantes para se perceber o significado e o alcance desta segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção*.

Em primeiro lugar, contrariamente ao que se pode ser levado a pensar, esta modalidade de *divertissement* ou *distracção* de modo nenhum é algo que só pode ocorrer em âmbitos ou períodos muito circunscritos – como que em pequenas “bolhas”, aqui e ali, interrompendo um curso de vida que pode ser maioritária ou mesmo globalmente constituído por distração, sim, mas por distração do primeiro tipo (por *divertissement* complexo e por *divertissement* simples). Pascal parece apontar precisamente para a possibilidade de um “*espraiamento*” desta segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção* – ou seja, para a possibilidade de ela ocupar amplos troços da vida. Ao limite, o que se desenha é mesmo a possibilidade de a vida toda acabar por tomar a forma de uma distração neste sentido. Vendo bem, é algo deste género que está em causa quando Pascal fala da vida do *rei* – da forma como se entretém e é entretido, etc. Na medida em que todas as metas “sérias” já estão alcançadas ou valem como estando alcançadas (e, portanto, toda a margem de manobra da primeira modalidade de distração já se acha esgotada), a única escapatória possível é a segunda modalidade de

---

<sup>112</sup> Este ponto está muito agudamente descrito num passo do fr. 136-139, onde Pascal põe em evidência a função que a meta exerce como *factor de indução de tensão* do movimento (enquanto algo que envolve *resistência* ou possibilidade de resistência, *frisson*, etc.): “Tel homme passe sa vie sans ennui en jouant tous les jours peu de chose. Donnez-lui tous les matins l'argent qu'il peut gagner chaque jour, à la charge qu'il ne joue point, vous le rendez malheureux. On dira peut-être que c'est qu'il recherche l'amusement du jeu et non pas le gain. Faites-le donc jouer pour rien, il ne s'y échauffera pas et s'y ennuiera. Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il recherche. Un amusement languissant et sans passion l'ennuiera. Il faut qu'il s'y échauffe, et qu'il se pipe lui-même en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un sujet de passion et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte pour cet objet qu'il s'est formé comme les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé.”

*divertissement*.<sup>113</sup> E algo de análogo se passa também, se porventura se chega a perceber agudamente o que há de ilusório e inane na “fuga para a frente”, compreendida como realização da obra de si mesmo e aproximação ao *repos*, no segundo sentido do termo.

Em segundo lugar, daquilo que acabámos de ver, resulta claro que esta segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção* é, de certo modo, ainda mais vã, mais vazia do que a primeira. Pois, no caso da primeira modalidade, mesmo que, em última análise, só não seja vã por ilusão, ela está, de todo o modo, alimentada por uma “lógica” de *aquisição* (e por uma aparência de dar satisfação a essa “lógica”, que parece corresponder à procura de algo sério e à realização da *obra de si mesmo*, no sentido de um encaminhamento para o *repos*, na segunda acepção do termo). Ao passo que, no caso da segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção*, em última análise não está em causa a aquisição de nada de relevante – quer dizer, não está em causa *nenhum avanço na obra* de si mesmo, nenhum encaminhamento para um “melhoramento” ou “enriquecimento” de si (para *si-mais*, para *si-com-supressão-de-falta*), mas antes apenas a *distracção por distracção*, o *entretenimento pelo entretenimento*.

Mas, sendo assim, em terceiro lugar, há que ter em conta que tudo isto se passa no quadro de um acontecimento marcado não apenas por um *interesse por si*, mas por qualquer coisa como um interesse *absoluto* por si (o interesse por si mesmo que tem como correlato o *repos*, no segundo sentido do termo – ou seja, um interesse por si marcado por nada menos do que o selo *do superlativo*). Este é um ponto decisivo. Poderia haver qualquer coisa como a segunda modalidade de *divertissement*, aqui em causa, mas num meio onde não reinasse o interesse por si. Mas aquilo que Pascal descreve é a ocorrência desta segunda modalidade num meio *perpassado por interesse* – e na verdade perpassado por nada menos do que o *interesse absoluto* do que se falou. Isso é que é o extraordinário ou o intrigante. Ou seja, o extraordinário e o intrigante é que um ente, tendo um interesse absoluto por si mesmo (um ente *sobredimensionado*,

---

<sup>113</sup> Veja-se, designadamente, fr. 136-139: “Et c’est aussi ce qui forme le bonheur des personnes de grande condition qu’ils ont un nombre de personnes qui les divertissent et qu’ils ont le pouvoir de se maintenir en cet état. [...] Et c’est enfin le plus grand sujet de félicité de la condition des rois, de ce qu’on essaie sans cesse à les divertir et à leur procurer toutes sortes de plaisirs. Le roi est environné de gens qui ne pensent qu’à divertir le roi et à l’empêcher de penser à lui. Car il est malheureux tout roi qu’il est s’il y pense.”; veja-se também o fr. 137-142: “[...] ne manque jamais d’y avoir auprès des personnes des rois un grand nombre de gens qui veillent à faire succéder le divertissement à leurs affaires et qui observent tout le temps de leur loisir pour leur fournir des plaisirs et des jeux en sorte qu’il n’y ait point de vide. C’est-à-dire qu’ils sont environnés de personnes qui ont un soin merveilleux de prendre garde que ler oi ne soit Seul et en état de penser à soi, sachant bien qu’il sera misérable, tout roi qu’il est, s’il y pense.”

desequilibrado pela ligação a esse *superlativo absoluto* que é o *repos*, na segunda acepção do termo) possa ocupar-se com algo que se caracteriza por corresponder pura e simplesmente a um *zero de aquisição*. Pois, como vimos, a segunda modalidade de *divertissement* que aqui está em causa conserva ainda a *forma da aquisição*, sim, mas aplicada à aquisição do *totalmente irrelevante*. De sorte que a ocupação não tem outro propósito senão a *evasão do estado*, a fuga da sua condição – qualquer coisa como um “*ir por ir*”.

Julga-se que a partir daqui se percebe que é que se pretendia dizer, quando se afirmou que esta segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção* equivale a qualquer coisa como um grau máximo de “*excentricidade*”. Há que entender aqui o termo “*excentricidade*” no sentido que exprime desvio e distância em relação ao centro (a um centro que não deixa de o ser, mas que a excentricidade de certa forma *eclipsa*). O decisivo aqui é o facto de o interesse absoluto por si mesmo continuar a vigorar e de ser precisamente *no meio dele* (ou seja, enquanto está *marcado por ele, dominado por ele*) que o ser humano se dedica à segunda modalidade de *divertissement* e se *entrega* a ela. Ou seja, onde está *tudo* em causa (está em causa nada menos do que o *repos*, na segunda acepção<sup>114</sup>) entrega-se a vida a um rumo ou a uma forma de aplicação onde não está em causa *nada* (onde não está em causa *nada de relevante*). É isso que se expressa de forma muito aguda naquele passo do fr. 136-139 onde se pode ler o seguinte: “Assim o homem é tão infeliz que se entedia mesmo sem nenhuma causa de tédio, pelo estado próprio da sua compleição. E é tão vão, que estando cheio de mil causas essenciais de tédio, a menor coisa como um bilhar e uma bola que empurre basta para o divertir (*divertir*).<sup>115</sup> O especial interesse deste passo tem que ver com a forma como põe em evidência a coexistência dos dois aspectos na constituição dos seres humanos. Por um lado, trata-se de entes de tal modo marcados pelo interesse por si mesmos (e por um interesse tão desmedido que tem a marca da primeira natureza e liga os seres humanos ao *repos*, no segundo sentido) que mesmo “mundos e fundos” não são suficientes para eles – e, na verdade, em certo sentido, *nada* (nenhuma acumulação concreta de “posses” ou de tidos, nenhum *estado*) basta para eles. Mas, por outro lado, sendo assim, estes mesmos entes são capazes de tal grau de “*excentricidade*” em relação ao seu interesse por si próprios e àquilo que está em causa nesse interesse que lhes basta, para se

---

<sup>114</sup> Ou seja, está em causa um interesse pela *superlativização* de si.

<sup>115</sup> Fr.136-139 “Ainsi l'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui par l'état propre de sa complexion. Et il est si vain, qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre chose comme un billard et une balle qu'il pousse, suffisent pour le divertir.”

entreterem e ocuparem a vida, até mesmo o totalmente irrelevante – a *bagatela*, o *irrisório*.

### **3.5. A segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção* e o *repos* no segundo sentido. *Divertissement* e miragem**

A “excentricidade” que acabamos de apontar e que está envolvida na construção da segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção*, enquanto ela tem lugar no quadro de uma tensão de interesse absoluto do ser humano por si mesmo, só é possível num meio *onde falta transparência* – quer dizer, num meio onde a relação do ser humano com o seu próprio interesse por si está marcada por um significativo grau de *deficit* de acuidade (e pode-se dizer mesmo que de *toldamento* e *confusão*). Pois é o mesmo olhar que está desassossegado pelo interesse absoluto de cada um por si e que se deixa levar em ocupações de si mesmo que são próprias da segunda modalidade de *divertissement*. Em suma, esta segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção* só é possível – como componente da vida de um ente absolutamente interessado por si mesmo e votado ao *repos*, na segunda acepção – enquanto esse ente não só estiver sujeito a um certo grau de toldamento da sua relação consigo e com aquilo que está em causa no seu interesse por si, mas, para além disso, estiver sujeito a um *elevadíssimo* grau de toldamento. Mas isto ainda não é tudo – ainda há outros elementos que documentam essa componente de falta de acuidade e que nos mostram a que extremo pode ir (quer dizer: a que ponto ainda pode ir mais longe do que aquilo que já é requerido para que um ente tomado por um *interesse absoluto* por si mesmo possa algumas vezes ocupar a sua vida com a segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção*).

Para percebermos a que ponto é assim (e a forma como Pascal indica que é assim), importa-nos agora considerar uma passagem do fr. 136-139, que é particularmente importante: “Assim está-se mal por censurá-los; a sua falta não está em procurarem o tumulto (*tumulte*). Se o procurassem só como um divertimento, mas o mal está em que o procuram como se a posse das coisas que procuram os devesse tornar verdadeiramente felizes, e é nisto que se tem razão de acusar a sua procura de vanidade,

de maneira que em tudo isso aqueles que censuram e aqueles que são censurados não entendem a verdadeira natureza do homem.”<sup>116</sup>

Vejamos um pouco melhor o que está aqui em jogo.

Antes de mais, está em jogo o que podemos descrever como um *complexo de condicionamentos de perspectiva* (ou de *condicionamentos de óptica*) que afectam o modo como os próprios estados se apresentam de modo muito diferente, consoante cada um dos *estados* é visto e vivido *como estado* (quer dizer, já *na posse dele*) ou, pelo contrário, é vivido *enquanto ainda não é o estado em que o ser humano está*, mas antes aquele *para que tende* o movimento por que um ser humano procura escapar ao *repos* (no primeiro sentido). Antes do mais, consideremos o fenómeno e as funções que exerce no quadro do primeiro modelo de *divertissement* ou *distracção*. O que Pascal pretende pôr em evidência é que, quando, nesse quadro, se tende para a obtenção ou aquisição de um qualquer estado, o estado em causa não aparece apenas com a determinação que lhe é própria, mas com uma *determinação acrescentada* que faz aparecer como *felicidade* ou *plenitude* (“comme si la possession des choses qu'ils recherchent les devait rendre véritablement heureux”). A determinação acrescentada aqui em causa tem que ver ao mesmo tempo com a forma como aparece *cada estado* e com a forma como aparece *a sua relação com o foco fixo do repos*, no segundo sentido. Por um lado, enquanto aparece *como estado*<sup>117</sup>, a posse disto ou daquilo aparece *sem determinações acrescentadas* – se assim se pode dizer, na *sua nudez* – e acusando com toda a nitidez a distância que separa essa posse ou esse adquirido do *repos*, no segundo sentido do termo. Por outro lado, enquanto aparece como estado ainda *por adquirir* ou *a adquirir* – ou seja, como também podemos dizer, na “*óptica do encaminhamento*” – um estado tende a aparecer “*aumentado*”, “*potenciado*” (como a lua ao longe para os míopes); e isto de tal modo que essa “*beneficiação*” *do estado* que é introduzida pela “*óptica do encaminhamento*” tem características (ou produz-se num regime de captação das coisas a tal ponto pouco agudo) que propicia qualquer coisa como uma *equiparação* ou *equivalência* entre um estado por adquirir ou a adquirir (e, portanto, visto na “*óptica do encaminhamento*”) e o *repos*, no segundo sentido do termo. Ou seja, o mesmo estado que, visto ao perto (na efectiva posse dele), aparece como ficando com “anos luz” do

---

<sup>116</sup> Fr. 136-139 “Ainsi on se prend mal pour les blâmer; leur faute n'est pas en ce qu'ils cherchent le tumulte. S'ils ne le cherchaient que comme un divertissement, mais le mal est qu'ils le recherchent comme si la possession des choses qu'ils recherchent les devait rendre véritablement heureux, et c'est en quoi on a raison d'accuser leur recherche de vanité de sorte qu'en tout cela et ceux qui blâment et ceux qui sont blâmés n'entendent la véritable nature de l'homme.”

<sup>117</sup> Isto é, como algo já adquirido, em cuja posse se *está*.

*repos* (no segundo sentido), visto ao longe, na “óptica do encaminhamento”, não só parece muito mais, mas parece mais ao ponto de se prestar a ser confundido com o *terminus ad quem* do interesse humano: o superlativo, o *nec plus ultra*, o *repos*.

Há aqui, portanto, algo parecido com a visão à distância: também na vida *se vê mal ao longe*. Mas isto com a particularidade de esta perda de nitidez e acuidade na distância (na “óptica do encaminhamento”) produzir como que *aumentos virtuais de qualidade dos estados* e, “*na noite em que todos os gatos são pardos*” da distância (ou da “óptica do encaminhamento”), os pôr confusamente a coincidir com o objecto fixo, “transcendental”, da inquietação humana (a própria felicidade, o próprio *repos*).

Tudo isto corresponde, como é bom de ver, a um desenvolvimento complementar daquela análise dos condicionamentos de “óptica vital” que fazem ver as coisas com dimensões muito diferentes, consoante se situam no *presente*, num *futuro próximo*, num futuro *mais distante*, etc., de que encontramos os primeiros elementos no *Protágoras* de Platão.<sup>118</sup>

Seria certamente interessante, para considerar este problema, pôr em confronto as indicações que encontramos em Platão e Pascal e analisar todo o complexo desses condicionamentos de óptica. Mas não é disso que se trata aqui. Aqui trata-se apenas da forma como isso a que chamámos a “óptica do encaminhamento” aumenta virtualmente aquilo que é encarado nessa óptica e possibilita inclusivamente uma confusão e ilusória identificação disso com o *repos* para que tende o interesse absoluto de cada ser humano por si. E a questão que agora se impõe – e que é decisiva para a compreensão do fenómeno do *divertissement* – é a questão de saber se esta forma de “miragem” se produz só na primeira modalidade de *divertissement sc. distracção*, ou, pelo contrário, se produz também na segunda.

Ora a resposta a esta pergunta não é difícil de dar.

Aquilo para que Pascal aponta é, com toda a nitidez, um condicionamento de óptica introduzido pelo próprio encaminhamento (e que, de certo modo, lhe inere). É claro que, se consideramos a peculiaridade dos estados cuja aquisição está em causa na segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção* (e a própria função que esses estados exercem em relação ao movimento de que constituem o pretexto), parece ser difícil que algo dessa natureza possa alguma vez ser confundido com o *repos* (com o superlativo, o *nec plus ultra* etc.) para que tende a inquietação humana ou o interesse de

---

<sup>118</sup> 355e-375c

cada ser humano por si mesmo. Mas isto é algo que se percebe em abstracto, em particular se já se produziu uma focagem do estado cuja aquisição fornece o pretexto para o movimento de distração, já se percebeu a natureza meramente “*pretextual*” desse estado ou da tendência para a aquisição desse estado, etc. Mas não é algo que se percebe na própria “*óptica do encaminhamento*”. Na “*óptica do encaminhamento*”, a “*alquimia*” da falta de acuidade não conhece limites para as transformações, as equivalências e confusões que é capaz de produzir. E o que se passa é mesmo que até os *termini ad quos* puramente “*pretextuais*” da segunda modalidade do *divertissement* ou *distração* são susceptíveis da “*beneficiação*” visual de que se falou e de serem postos em equiparação com o próprio *repos*, no segundo sentido. Quer dizer: no meio da *falta de acuidade* própria do olhar humano (e, em especial, da falta de acuidade própria da “*óptica do encaminhamento*”) – mais: no meio marcado pelo *efeito da transfiguração* que esta falta de acuidade é capaz de produzir – até o “*ir por ir*” da segunda modalidade do *divertissement* é susceptível de ser vivido como um *avanço na obra de si mesmo* e uma aproximação ao *repos* em relação ao qual, *visto como estado* (a partir da sua efectiva posse), logo se apresenta como clamorosamente *irrelevante*.

Nesse sentido há que introduzir alguma correcção naquilo que dissemos a respeito da segunda modalidade de *divertissement*. Essa correcção não tem nada que ver com a forma como está constituída ou com a diferença que a separa da primeira modalidade. Nesse ponto só há que manter a descrição que se fez. A correcção a introduzir tem que ver com a forma como a segunda modalidade de *divertissement* *tende a aparecer ou a ser vivida* (sendo certo que a forma como tende a aparecer ou a ser vivida constitui, também ela, um importante traço do próprio fenómeno). Ora, o que acontece em relação à forma como a segunda modalidade de *divertissement* tende a aparecer é que, também ela (tal como a primeira) – *enquanto se está embarcado nela* – nem sequer aparece como equivalendo apenas à aquisição deste e daquele estado. Pois tudo inclina a que ela apareça *beneficiada* pela “*óptica de encaminhamento*”, e não apenas como *avanço e aproximação* à felicidade e ao *repos*, mas – *confusamente* – como algo que *será* (note-se o *futuro*, que é essencial) de certo modo já a própria felicidade, o próprio *repos*. Esta é, aliás, uma razão por que as duas modalidades de *divertissement* tendem a não aparecer distintamente no seu contraste uma com a outra. Elas participam do efeito global de *homogeneização de confusão na distância* que é próprio da *óptica do encaminhamento* e que, mesmo uma vez já percebido o

“mecanismo” que a provoca, continua a produzir-se (tal como uma *miragem* não deixa de se produzir e de se apresentar com sugestão de evidência, mesmo quando já se percebeu que é irreal e a que se deve). Com a diferença de que, neste caso, toda a tendência é para se esquecer de que se trata de uma mera miragem – de sorte que, assim que afrouxa o esforço de reflexão a seu respeito, embarcamos de novo nos fenómenos em causa, como se nunca tivéssemos percebido a sua natureza. Mais do que qualquer outro fenómeno, a segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção* dá, assim, uma *medida* da extraordinária *ambiguidade* e do extraordinário *jogo de reflexos* ou *jogo de miragens* que está envolvido na constituição dos seres humanos e na forma como somos dados a tentar resolver a extraordinária pressão do nosso interesse por nós mesmos. Como a segunda modalidade de *divertissement* ou *distracção* permite perceber, um ente dominado por um interesse absoluto por si mesmo (quer dizer, um ente dominado pela pressão da *superlativação* de si) pode perfeitamente aplicar a sua vida a algo absolutamente irrelevante e, ainda assim, viver essa aplicação da vida a algo absolutamente irrelevante como se estivesse a realizar o seu interesse absoluto por si mesmo.



## BIBLIOGRAFIA

### 1.Fontes

#### 1.1 Obras de Pascal

PASCAL, B., *Oeuvres complètes*, Paris, Hachette, 1904-1914

PASCAL, B., *Œuvres complètes*, ed. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964

PASCAL, B., *Œuvres complètes*, ed. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963

PASCAL, B., *Pascal Pensées*, ed. M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1977

#### 1.2 Outros autores

ANTIFONTE, *Antiphon the Sophist, The Fragments*, ed. G. J. Pendrick, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

DICKINSON, E., *The Complete Poems*, ed. T. H. Johnson, London/Boston, Faber & Faber, 1970

LUCIANO DE SAMÓDATA, *Lucian*, vol. II, ed. A. M. Harmon, Cambridge (Mass), London, Harvard University Press, 1915, reed. 1999.

PLATÃO, *Platon Oeuvres complètes* III.1, *Protagoras*, ed. A. Croiset/L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1923, reed. 1967

SENECA, L. A., *Moral Essays*, vol 1, ed.. John W. Basore, London/ N.Y, Heinemann, 1928

### 2. Estudos

AAVV, *Blaise Pascal. L'Homme et l'œuvre*. Cahiers du Royaumont, Paris, Minuit, 1956

BRUN, J., *Introdução à Filosofia de Pascal*, tradução de Fernanda Soares, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1992

BRAS, G., *Pascal : figures de l'imagination*, Paris, Puf, 1994

CARRAUD, V., *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, reed. 2007

CARVALHO, M. J., “Do Belo como constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 38 (2010), 369-468

- ERNST, P., *Approches Pascaliennes*, Gembloux, J. Duculot, 1970
- FERREYOLLES, G., *Les reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris/Genève, H. Champion/ Slatkine, 1995
- GOLDMANN, L., *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955
- GOUHIER, H., *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986
- GOUHIER, H., *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1966
- HAMMOND, N. (ed.), *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003
- HARRINGTON, T. M., *Pascal philosophe. Une étude unitaire de la pensée de Pascal*, Paris, CDU, 1982
- HARRINTON, T. M., *Vérité et méthode dans les "Pensées" de Pascal*, Paris, J. Vrin, 1972
- KRAILSHEIMER, Alban, *Pascal*, tradução de Maria Manuela Pecegueiro, Lisboa, D. Quixote, 1983
- LE GUERN, M.-R., *Les pensées de Pascal, de l'anthropologie à la théologie*, Paris, Larousse, 1972
- MAGNARD, P., *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Paris, Belles Lettres, 1975
- MAGNARD, P., *Le vocabulaire de Pascal*, Paris, Ellipses, 2001
- MELZER, S. E., *Discourses of the Fall. A Study of Pascal's Pensées*, Berkeley, University of California Press, 1986
- MICHON, H., *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, H. Champion, 1996.
- SELLIER, P., *Pascal et Saint Augustin*, Paris, Armand Collin, 1970, reed. Paris, Albin Michel, 1995
- ZIEGEL, G., *Du néant au tout. Une lecture des Pensées de Pascal*, Paris, La pensée universelle, 1990